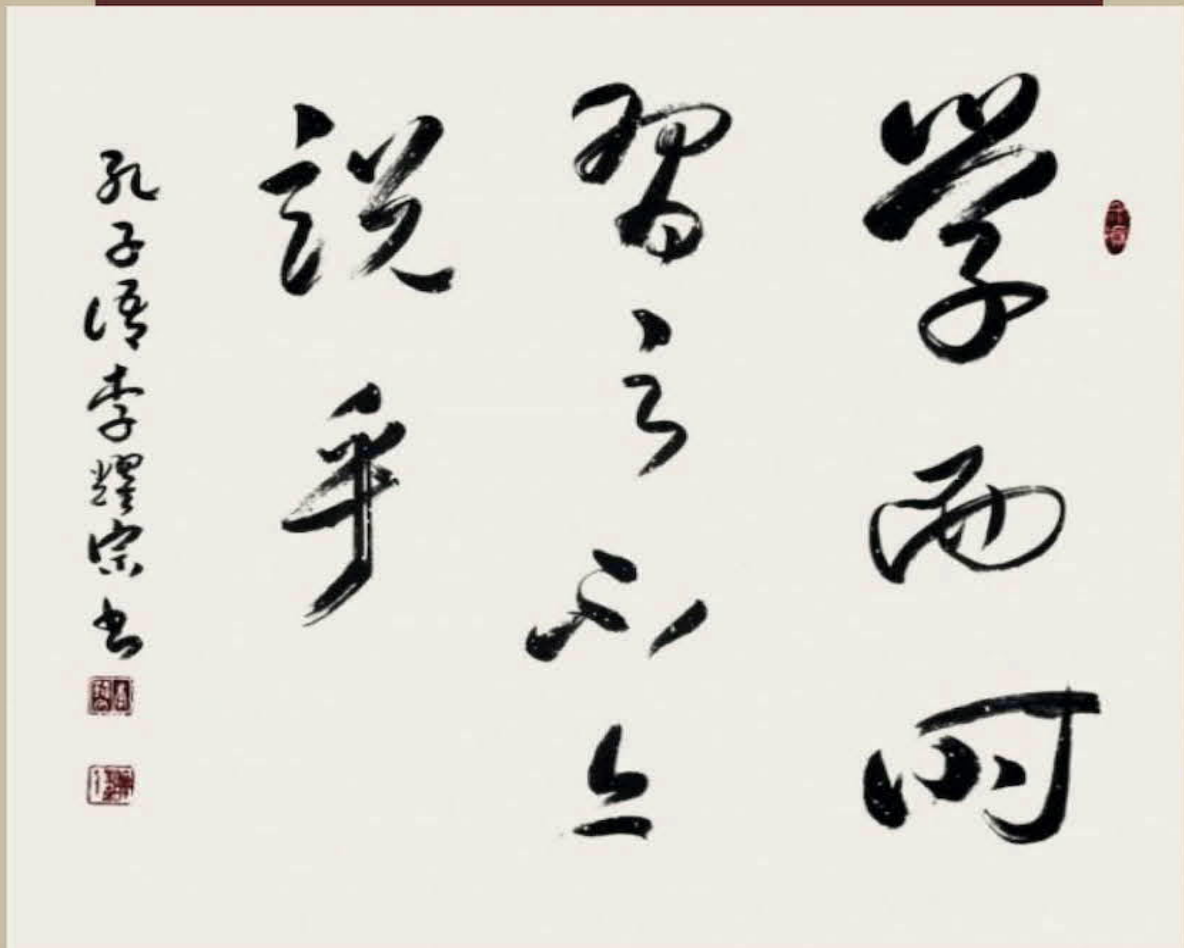
*Historia*
M·Í·N·I·M·A

# El confucianismo



FLORA BOTTON BEJA, JOSÉ ANTONIO CERVERA
Y YONG CHEN

EL COLEGIO DE MÉXICO

HISTORIA MÍNIMA DEL
CONFUCIANISMO

HISTORIA MÍNIMA DEL
# CONFUCIANISMO

*Flora Botton Beja,*
*José Antonio Cervera*
y *Yong Chen*



EL COLEGIO DE MÉXICO

181.112
B7518h

Botton Beja, Flora.
Historia mínima del confucianismo / Flora Botton Beja, José Antonio Cervera y Yong Chen. – 1a ed. – Ciudad de México, México : El Colegio de México, 2020.
283 p. ; 21 cm. – (Colección Historias mínimas ; v. 1).

ISBN 978-607-564-173-7 (obra completa)
ISBN 978-607-564-174-4 (volumen 1)

1. Confucianismo – Historia. I. Cervera Jiménez, José Antonio, coaut. II. Chen, Yong, coaut. III. t. IV. ser.

*Historia mínima del confucianismo*,
Flora Botton Beja, José Antonio Cervera y Yong Chen

Primera edición impresa, 2021
Primera edición electrónica, 2021


Carretera Picacho-Ajusco núm. 20
Ampliación Fuentes del Pedregal
Alcaldía Tlalpan
C. P. 14110
Ciudad de México, México
www.colmex.mx





ISBN impreso 978-607-564-173-7 (obra completa)
ISBN impreso 978-607-564-174-4 (volumen 1)
ISBN electrónico 978-607-564-276-5

Conversión gestionada por:
Sextil Online, S.A. de C.V./ Ink it ® 2018.
+52 (55) 52 54 38 52
contacto@ink-it.ink
www.ink-it.ink

SUMARIO

Parte III

Transformaciones del confucianismo en la China moderna y contemporánea: de la dinastía Qing al siglo xxi

Yong Chen

# CRONOLOGÍA

| | |
|---|---|
| Dinastía Shang | S. XVI-1046 a.n.e. |
| Dinastía Zhou | 1046-221 a.n.e. |
| Período de Primavera y Otoño | 770-476 a.n.e. |
| Período de los Estados Combatientes | 475-221 a.n.e. |
| Dinastía Qin | 221-207 a.n.e. |
| Dinastía Han | 206 a.n.e.-220 e.c. |
| a) Han Occidental | 206 a.n.e.-24 e.c. |
| b) Han Oriental | 25-220 |
| Período de los Tres Reinos y las Seis Dinastías | 220-589 |
| Dinastía Sui | 581-618 |
| Dinastía Tang | 618-907 |
| Período de las Cinco Dinastías y los Diez Reinos | 907-960 |
| Dinastía Song del Norte | 960-1127 |
| Dinastía Song del Sur | 1127-1279 |
| Dinastía Yuan | 1271-1368 |
| Dinastía Ming | 1368-1644 |
| Dinastía Qing | 1644-1911 |
| República | 1912-1949 |
| República Popular | 1949- |

# INTRODUCCIÓN

Es imposible hablar de China sin hablar del confucianismo. Esta escuela filosófica que inició Confucio en el siglo VI a.n.e. no fue sólo una corriente intelectual, sino que constituyó un patrón de vida y de gobierno. El confucianismo, que no es propiamente una religión, dio una cohesión ideológica duradera a la organización social, la familia y el gobierno, y tuvo una continuidad insólita en una forma de administración a través del Estado centralizado burocrático que prevaleció en China hasta el siglo XX. Aunque fue atacado en varios momentos de la historia de China, siempre resurgió, a veces incluyendo ideas de otras corrientes filosóficas, pero sin perder su esencia. En la actualidad, a pesar de haber sido denostado por el régimen socialista, ha renacido como un símbolo de la identidad del pueblo chino y ha nutrido el nacionalismo fomentado por sus dirigentes. Como la influencia del confucianismo se extendió más allá de las fronteras de China, sobre todo en Japón, Corea y el sureste de Asia, hoy en día se lo estudia como el generador de "valores asiáticos", en contraste con las ideas occidentales y como un posible motor de la actual prosperidad económica del este y el sureste de Asia.

En esta Historia mínima hemos intentado presentar la historia y la evolución del pensamiento confuciano desde sus orígenes hasta nuestros días, tarea difícil por la cantidad de material que desde hace más de 20 siglos se ha acumulado sobre la cuestión. En la imposibilidad de agotar el tema dentro de los límites de esta publicación, elegimos lo que, según nuestra experiencia como académicos y docentes, era lo más relevante para el lector no especializado. La bibliografía que proponemos no representa más que una ínfima parte de los materiales con los que hemos trabajado durante muchos años.

Flora Botton Beja escribe sobre los orígenes del confucianismo y su evolución hasta finales de la dinastía Han, período que abarca ocho siglos. Comenzando en el siglo VI a.n.e., durante la dinastía Zhou, con el mismo Confucio cuyo pensamiento llega hasta nosotros a partir de relatos de sus discípulos y de comentarios de épocas ulteriores, la autora intenta presentar lo que es considerado como el confucianismo clásico.

Dos filósofos posteriores a Confucio, Mencio y Xunzi, son los que desarrollan el pensamiento del maestro y lo enriquecen con interpretaciones que pueden juzgarse a veces opuestas, pero que terminan por convergir en la afirmación de los mismos valores. Como parte del examen del período clásico, se presentan dos textos cortos, la Gran Sabiduría y la Doctrina del Medio, cuyo valor consiste en ser el enlace entre el confucianismo de la antigüedad y el neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming. Después de la caída de la dinastía Qin, la primera en unificar China, que únicamente duró 15 años (221-207 a.n.e.) y que intentó erradicar el confucianismo, hay un renacimiento de ese pensamiento y se establece como la ideología oficial de la dinastía Han. Entre los filósofos de esa época destacan Dong Zhongshu y Wang Chong, exponentes de ideas algo contradictorias, pero que al final se reconocen como defensores de los fundamentos del confucianismo.

José Antonio Cervera aborda el confucianismo de las dinastías Song y Ming, lo que tradicionalmente se conoce en Occidente como neoconfucianismo. El confucianismo de la época clásica se había preocupado sobre todo de la ética, de la vida del ser humano en sociedad. La llegada del budismo a China unos siglos después supuso un reto para el pensamiento confuciano, al introducir en la discusión nuevos temas que ni Confucio ni sus primeros discípulos habían tratado. El neoconfucianismo fue la respuesta a ese reto, al proporcionar al confucianismo una cosmología, una ontología y una epistemología.

El neoconfucianismo tuvo dos grandes escuelas: la escuela del principio (lixue), con filósofos como Zhou Dunyi, Zhang Zai, los hermanos Cheng y el que fue su representante más importante, Zhu Xi (todos ellos de los siglos XI y XII, durante la dinastía Song); y la escuela de la mente (xinxue), con filósofos como Lu Xiangshan (siglo XII, dinastía Song) y Wang Yangming, su figura principal (siglos XV-XVI, dinastía Ming). Aunque difieren en algunos temas importantes, todos comparten las concepciones fundamentales de la escuela confuciana. Esta segunda parte del libro termina con un breve apartado sobre la llegada de los primeros europeos de la época moderna a China y su entendimiento del confucianismo.

El impacto que supuso el contacto con el mundo europeo para la corriente confuciana es tratado con mayor profundidad en la tercera y última parte del libro. En ella, escrita por Yong Chen, se inspeccionan las

transformaciones modernas del confucianismo desde los últimos años de la dinastía Qing, cuando China se enfrentó repetidamente con un Occidente intruso equipado no sólo con ciencia y tecnología superiores, sino también con ideas y sistemas que fueron trastornando la base misma de la civilización china. Esta sección examina también la desinstitucionalización del confucianismo tras el establecimiento de la República, en 1911; su apropiación política por parte del gobierno nacionalista, y su condena imprudente durante la Revolución Cultural (1966-1976) de la República Popular China, así como las respuestas confucianas a los diversos desafíos de las fronteras sociopolíticas y cultural-morales.

Esta parte tendrá cierta libertad para reflexionar sobre la idea de una religión estatal de Kang Youwei y el ataque de los intelectuales del Movimiento del 4 de Mayo (1919) al confucianismo a principios del siglo xx, además de la respuesta filosófica del Nuevo Confucianismo, a lo largo de ese mismo siglo, a los retos de la modernidad, como la aplicabilidad de la ciencia y la democracia en suelo chino. Por último, abordará el renacimiento aparentemente repentino del confucianismo en varios aspectos sociales de la China continental en el siglo xxi, amén de las ramificaciones religiosas de la tradición confuciana durante varias décadas en las comunidades chinas de ultramar, Taiwán y el sureste de Asia en particular.

La Historia mínima del confucianismo brinda un panorama de esta corriente filosófica fundamental para entender la historia de Asia oriental. Es un libro unitario, y la intención es que el lector lo lea completo para tener una visión de conjunto de lo que el confucianismo ha supuesto a lo largo de la historia. Sin embargo, está dividido en tres secciones claramente diferenciadas. Tanto por la formación particular de cada autor como por la naturaleza de las fuentes que cada uno maneja, e incluso por la temática de las diferentes partes, no es posible unificar por completo el estilo de éstas.

Flora Botton ha estudiado durante décadas todo lo que se ha escrito, en diferentes idiomas, sobre el confucianismo de la época clásica, y por ello su contribución es la que ha tenido que revisar más cantidad de obras bibliográficas y hacer un ejercicio más profundo de síntesis, ya que los confucianos de la época clásica son los más conocidos, incluso mediante traducciones al español de los principales autores. Su visión del confucianismo clásico es por tanto novedosa y original. José Antonio

Cervera ha utilizado también gran número de obras que tratan el confucianismo de las dinastías Song y Ming. En este caso, el tema y los autores son mucho menos conocidos, de suerte que es posible afirmar que este texto es la primera síntesis de la filosofía neoconfuciana escrita originalmente en español. Por último, Yong Chen estudia el papel del confucianismo durante los últimos dos siglos, incluyendo la situación de las décadas recientes y de la actualidad. Se trata de una investigación original, basada sobre todo en fuentes en chino, y por ello constituye una visión muy novedosa sobre el papel del confucianismo en el mundo actual. En cada una de las tres secciones se ofrece, al final, una lista mínima de obras que han servido, entre otras muchas, para la realización de este libro, y que pueden ayudar al lector curioso a profundizar en la historia y los contenidos filosóficos del confucianismo.

Esperamos que este libro pueda servir tanto a los especialistas en China, que no cuentan hasta el momento con ningún trabajo de esta naturaleza en español, como al gran público. Estamos seguros de que esta obra puede tener gran utilidad para todos aquellos que se interesan por el mundo actual, particularmente por Asia oriental, ya que, como se anotaba al principio de esta introducción, no es posible entender la historia y el papel de China en el mundo moderno sin conocer el confucianismo.

FLORA BOTTON BEJA, JOSÉ ANTONIO CERVERA y YONG CHEN
Ciudad de México, octubre de 2019

# Parte I

# El CONFUCIANISMO CLÁSICO: ZHOU Y HAN

*Flora Botton Beja*

## 1. Orígenes del pensamiento chino

Nuestro conocimiento de la civilización china se fundamenta en documentos escritos, los primeros de los cuales datan, según hallazgos arqueológicos, de 1500 a 1100 a.n.e., durante la dinastía Shang 商 (siglo XVI-1046 a.n.e.), aunque no se descarta que se iniciara el uso de la escritura aún en épocas anteriores. No conocemos ni el origen ni el desarrollo primitivo del sistema de escritura, pero en la época de los Shang ya existían caracteres pictográficos, ideográficos y fonéticos, y se han podido establecer varias equivalencias con caracteres usados posteriormente. Los documentos de Shang son fragmentos adivinatorios grabados en huesos o en caparazones de tortugas; en ellos se escribían preguntas sobre acontecimientos futuros, cosechas, clima, cacerías, guerras, las cuales nos dan información sobre la sociedad, el sistema político y las creencias religiosas de la época. Si bien se trata de una perspectiva propia de las élites, según Benjamin Schwartz, no podemos descartar que fuera compartida por el resto de la sociedad y que la información contenida en estos fragmentos ofrezca una visión de los fundamentos del pensamiento chino.

China no tiene una mitología extensa; los héroes son seres humanos, a veces ancestros, a veces soberanos ejemplares de la antigüedad, y siempre aportan un elemento civilizador. Tampoco hay en China un mito temprano de creación y, como dice Schwartz, se trata más bien de "procreación" o, como afirma Frederick Mote, todas las partes del cosmos forman un todo orgánico y participan de un proceso de autogeneración espontánea. No existe la idea de un dios creador.

Lo que destaca en el pensamiento Shang es la importancia del culto de los ancestros, que garantizaba la legitimidad del poder y establecía los principios de la relación entre lo divino y lo humano. El culto de los ancestros será una constante en toda la historia de China y sus rasgos fundamentales no cambiarán. Los espíritus de los difuntos mantienen una relación orgánica con sus descendientes vivos y carecen de personalidad propia, pues el papel que desempeñan depende de la función que les es dada por su lugar en la relación de parentesco. Sin embargo, tienen un rol tanto en la comunidad como en la familia, y se mantiene una dependencia mutua entre el bienestar familiar y el cumplimiento de los ritos del culto. La

deidad suprema Shang, Shangdi 上帝, era tal vez un ancestro de los reyes y así se preservaba un vínculo estrecho entre lo humano y lo divino. Toda acción humana debía ser consultada y aprobada por los dioses, y el universo se mantenía en armonía bajo la autoridad del dios supremo a través de un ritual complejo. El soberano, representante de la dinastía, reinaba sobre varios Estados gobernados generalmente por miembros de linajes emparentados con el rey y que también realizaban un ritual complicado. El rey, que era asimismo el sacerdote supremo del culto de su linaje como cualquier patriarca lo era del suyo, tenía acceso al dios supremo, si bien necesitaba de especialistas: adivinos, chamanes, conocedores de los ritos y de la escritura. No se desarrolló una clase separada de sacerdotes que fungieran como mediadores con dios tanto en el Estado como en la familia.

En el siglo XI a.C., los Zhou 周 (1046-221 a.n.e.), un pueblo culturalmente inferior, se impuso a Shang, con el que había tenido contactos desde el siglo XIV. A partir de la época Zhou tenemos gran variedad de fuentes textuales, conocidas como los Cinco Clásicos, Wu Jing 五經, que son la base de la tradición china. No todos provienen de la misma época histórica y, además, cada uno de ellos contiene partes escritas en diferentes periodos. Estos textos son el Libro de los Cambios, Yijing 易經, en su origen un manual de adivinación, objeto de un sinfín de comentarios que le atribuyeron un sentido filosófico; el Libro de los Documentos, Shujing 書經, colección de escritos muy viejos de carácter ritual o religioso, desde principios de la época Zhou hasta el período de Primavera y Otoño; el Libro de las Odas, Shijing 詩經, antología de himnos de ceremonias y ritos oficiales, así como de canciones populares; los Anales de Primavera y de Otoño, Chunqiu 春秋, crónica de acontecimientos de la corte del Estado de Lu; el Libro de los Ritos, Liji 禮記, texto tal vez posterior a la época Zhou pero que integra elementos tomados de etapas más antiguas y donde se describen los ritos apropiados para diferentes situaciones de intercambio social, ceremonias y actividades recreativas. Además de estos cinco libros había uno sobre música que se perdió.

En Zhou, a partir del período de Primavera y Otoño (770-476) aparece la divinidad tian 天, Cielo, que puede equipararse con Shangdi pero no está atado a una familia real y representa la naturaleza, el destino, el principio

moral del universo y un ser supremo que guía con imparcialidad el sino de los seres humanos. Según el Shujing, el monarca, llamado Hijo del Cielo, es "el padre y la madre del pueblo, por lo cual reina sobre todo aquello que está bajo el Cielo", y tiene el aval del Cielo mientras cumpla con los ritos y con sus deberes esenciales.

Como dice Anne Cheng, el mundo natural y social tiene una contraparte humana que rige sobre la política terrenal. La deidad es un eje que ordena la armonía del mundo cósmico y los soberanos deben reproducir esa misma armonía en el mundo terrenal gobernado por reglas y jerarquías de parentesco y códigos de comportamiento ritual. Es así como se desarrolla la doctrina del Mandato del Cielo, tian ming 天命, según la cual el Cielo puede retirar su apoyo a un monarca que no cumpla con las exigencias de su posición. El criterio para determinar la conducta del soberano son los resultados prácticos: la prosperidad y la felicidad del pueblo, la paz en su reino y la ausencia de calamidades naturales. Esta doctrina, concebida para justificar la toma de poder de los Zhou, era esgrimida cada vez que en la historia de China ocurría un cambio de dinastía. La religión, con sus cultos ancestrales, se volcó hacia la observancia de ciertos patrones de conducta, como la piedad filial y la obediencia, virtudes netamente humanas pero que tenían la aprobación del ámbito divino.

El Cielo tiene un modo natural de funcionar, un camino, una vía, el dao 道. Desde muy temprano, el concepto de dao se usó también para significar el camino o el modo de conducirse apropiadamente según el lugar y el deber de cada persona. Además del dao, los cosmólogos de la época Zhou sugirieron que el Camino del Cielo se ponía en acción gracias a dos fuerzas abstractas: el yin 陰 y el yang 陽. Estos elementos son opuestos pero se complementan, y es su interacción, y la dominación temporal de uno sobre el otro, lo que da como resultado la creación de las cosas y los cambios.

En el pensamiento chino, el mundo es un organismo que funciona gracias al dinamismo de una armonía inherente. No existe el mal en sí, ni está en pugna con el bien. No hay dualidad de dios y demonio, y los errores humanos no ofenden a los dioses de manera personal. La conducta inmoral es un desorden, no un pecado, y caer en ella no produce culpa sino vergüenza. La fuente de la autoridad no es dios; es la figura paterna en la forma del padre, gobernante o ancestro. Por último, al no haber

mandamientos divinos, las normas éticas que se deben acatar son estrictamente humanas, y en el soberano y los gobernantes recae la responsabilidad de ejemplificar una conducta moral.

Durante muchos siglos, y a pesar de sus conflictos con vecinos nómadas, Zhou Occidental gozó de paz y prosperidad, por lo que en etapas posteriores esta dinastía fue considerada como una época de oro en la que prevalecieron la armonía y el buen gobierno. Sin embargo, a partir del período de Primavera y Otoño (770-476) se produjeron grandes cambios que tuvieron una importante repercusión en el pensamiento filosófico-político. La casa de los Zhou se debilitó y perdió su primacía, al tiempo que surgieron muchos Estados nuevos a medida que ramas colaterales de familias poderosas independizaban los territorios bajo su jurisdicción. Las pugnas entre Estados, los cambios económicos, la mayor movilidad social, el surgimiento de nuevas clases sociales fomentaron discusiones y teorías sobre cómo sobreviven los Estados, cómo debe ser un buen gobierno, cuál ha de ser el comportamiento de los individuos, cuál es el lugar del ser humano en el mundo; paralelamente se desarrollaron teorías de lógica abstracta y estrategias de prácticas de guerra. Aparecieron así varias escuelas de pensamiento conocidas en la tradición china como las “Cien Escuelas”, que florecieron durante el período de los Estados Combatientes. Entre ellas, las más importantes por su influencia posterior fueron el confucianismo, el daoísmo y el legalismo, que desapareció como escuela de pensamiento pero dejó secuelas en la práctica de gobierno en China.

## 2. Confucio (Kongzi, 551-479 a.n.e.)

Aun para los que ignoran casi todo de la cultura china, el nombre de Confucio no es desconocido. Aunque, como dice Anne Cheng, Confucio no fue un filósofo que creó un sistema ni un profeta que creó una religión, representa un fenómeno cultural emblemático de toda la tradición china. Las enseñanzas de Confucio son de sentido común, práctico, y a veces formulan verdades obvias. Sin embargo, su pensamiento dio una cohesión ideológica duradera a la organización social, la familia y el gobierno en China y tuvo una continuidad insólita en la administración del Estado centralizado burocrático que prevaleció hasta el siglo xx.

Confucio (en chino, Kongzi 孔子) vivió durante la dinastía Zhou, en el período conocido como de Primavera y Otoño (770-476 a.n.e.), cuyo nombre proviene de un texto clásico atribuido al propio Confucio y donde se hace una descripción de la corte del Estado de Lu, cuando la dinastía reinante Zhou había perdido el poder pero se reconocía aún su legitimidad. El panorama que ofrecía China consistía en un conglomerado de Estados independientes que forjaban entre sí alianzas precarias o eran absorbidos por los más fuertes en guerras constantes. El sistema tradicional se había roto pero no fue reemplazado por un nuevo orden. La anarquía imperaba en la vida política y el desorden se reflejaba en un relajamiento de la conducta moral de toda la sociedad. También fue una época que se caracterizó por una creciente tendencia de los gobernantes de los Estados más fuertes a confiar menos en la aristocracia y apoyarse en personas que provenían de orígenes diferentes. Una consecuencia de la movilidad y las nuevas oportunidades fue la elevación de los shi 士, funcionarios menores con tareas ceremoniales, militares y de escribas, quienes por su origen pertenecían a la aristocracia pero que paulatinamente representaron otros estratos sociales.

## Vida y obra

¿Quién fue Confucio? De todas las biografías que aparecieron en épocas posteriores y de todas las versiones sobre su vida que se fueron forjando según la posición que se le atribuía de maestro o de ser casi divino, sólo una parte de los datos coincide con los conocimientos históricos que se tienen del personaje, que naturalmente no era ni un santo ni un ser sobrenatural. Nació en 551 a.n.e. en el Estado de Lu, en la actual provincia de Shandong, en una familia originaria de Song. Tanto Lu como Song se destacaron entre los demás Estados no tanto por su tamaño o poder militar sino por el alto nivel cultural de sus súbditos. El apellido de Confucio era Kong 孔 y su nombre de pila Qiu 丘. Se le conoce con su apelativo y título honorífico de Gran Maestro Kong, en chino Kongfuzi 孔夫子, que, latinizado, derivó en Confucio. Su familia pertenecía a la pequeña nobleza y es posible que no tuviera mucho dinero porque su padre murió cuando él aún era un niño. No se le conocen maestros y tal vez fue autodidacto; sin embargo, adquirió la más vasta cultura de su tiempo. Esta cultura, que caracterizaba a los shi,

consistía en dominar las seis artes (ceremonial, música, tiro con arco, manejo de carruajes, escritura y matemáticas).

Confucio posiblemente favorecía más los conocimientos civiles que los militares, y por ello se le considera más bien miembro de la escuela de los ru 儒, expertos y maestros de los aspectos civiles de la herencia cultural. Más adelante se llamó ru a los seguidores del pensamiento confuciano. Se cree que Confucio fue el primero de lo que en China sería la tradición de los letrados, es decir, personas educadas que se ponían al servicio del Estado ya fuera como consejeros, administradores o maestros. El carácter laico de esos letrados hizo que China, en contraste con otras sociedades asiáticas, tuviera una élite letrada, no sacerdotal, en las altas esferas del poder.

En cuanto a Confucio, a pesar de las leyendas que le atribuyen grandes puestos y honores, en realidad sirvió en puestos menores en su propio Estado y viajó a otras partes de China buscando un soberano ilustrado que le permitiera aplicar sus ideas sobre gobierno y moral. Su carrera política no tuvo el éxito esperado y por eso dedicó el resto de su vida a la enseñanza. Reunió a su alrededor jóvenes inteligentes a quienes transmitía sabiduría con la esperanza de que algún día pudieran encontrar maneras más prácticas de aplicarla. Se dice que tuvo hasta tres mil discípulos, pero a ciencia cierta se sabe únicamente de unos 60, quienes aprendieron a dominar las seis artes además de estudiar los libros clásicos.

Confucio murió a los 73 años sin haber logrado más honores que el reconocimiento de sus discípulos, quienes se encargaron de difundir sus enseñanzas. Haciendo un resumen de las diferentes etapas de su vida, dice Confucio: “A los quince años tuve la voluntad de aprender. A los treinta me consolidé. A los cuarenta me abandonaron las incertidumbres. A los cincuenta entendí lo que el Cielo manda. A los sesenta afiné el oído. A los setenta puedo ya seguir los deseos de mi corazón sin infringir las normas” (II 4).

A pesar de que más tarde se le atribuyeron todos los libros clásicos (menos el de poesía, del cual, se dice, fue compilador, y el Yijing, el cual comentó), sólo en el Lunyu 論語, conocido como Analectas (o diálogos) y donde hay una recopilación que hicieron sus discípulos de algunas de sus enseñanzas, encontramos sus ideas. En el Lunyu no hay un método; se trata

más bien de conversaciones, a veces fragmentadas y sin un mensaje preciso, así como relatos cortos de acontecimientos de la antigüedad o contemporáneos. Sin embargo, se pueden reconocer dos preocupaciones: qué es un hombre de bien y qué es un buen gobierno. Es, como dice Anne Cheng, un texto que señala cómo se puede llegar a ser un humano auténtico y completo, y donde se hace hincapié en la importancia del autoexamen, la educación y el cultivo de la virtud.

El humanismo de Confucio consiste sobre todo en dar un papel importante al ser humano como forjador de su propio destino, ya que de él depende estudiar, autoperfeccionarse, encontrar el camino de la virtud y, en consecuencia, del éxito. Sin embargo, y a pesar de que la virtud puede traer el éxito, el resultado de una conducta virtuosa no debe ser una recompensa material ni aquí ni en el más allá; es únicamente la satisfacción de estar en paz con uno mismo. Por último, Confucio introduce una idea que prevalecerá en el pensamiento tradicional chino: todos los seres humanos son potencialmente iguales.

## La antigüedad

Confucio no fue un total innovador y buena parte de sus enseñanzas tienen antecedentes en una tradición más antigua. Nos dice: "Transmito, no invento. Siento confianza y amor hacia la antigüedad" (VII 1). Sin embargo, él pudo sistematizar todas esas ideas, ordenarlas y, en muchos casos, ir más allá en su contenido humanista. Aquí hay que observar también que la innovación y la originalidad no eran apreciadas en la tradición china. Los grandes maestros y artistas eran considerados tales porque conocían bien todo lo tradicional y pudieron incorporarlo en su pensamiento o técnica. Imitar o copiar inclusive no eran plagio sino un homenaje a un maestro. A lo largo de este repaso del confucianismo y su evolución nos encontraremos aparentemente con los mismos términos que usa Confucio, quien a su vez los tomó de una tradición anterior, pero con variaciones de su sentido original y adaptándolos a las corrientes de pensamiento de épocas diferentes.

Lo más urgente para Confucio era encontrar un remedio para el desorden político y moral de su época. Anhelaba un futuro en el que reinarían la paz y la armonía y gobernarían los sabios, tal como había sucedido en el

pasado. Sin embargo, el retorno al pasado no era una idea romántica de tiempos pasados y mejores a los que se anhela volver; por el contrario, él se proponía examinar el pasado con el fin de ver qué fórmula ofrecía para el tiempo presente, partiendo del principio de que las épocas de oro eran aquellas en las que había prevalecido la virtud del gobernante.

Haciendo uso de documentos y leyendas, Confucio eligió como ejemplos a los reyes sabios legendarios: Yao, Shun, Yu, o a gobernantes históricos como el rey Wen y el duque de Zhou y los convirtió en ideales cuyo ejemplo había que seguir. Estos soberanos eran parangones de todas las virtudes que Confucio valoraba; habían reinado en paz y prosperidad, mereciendo el amor y el respeto de su pueblo. El maestro dijo:

> No veo defecto alguno en Yu. Comía y bebía con frugalidad, pero [ofrendaba con] espléndida devoción a los espíritus. Vestía toscos ropajes, pero la túnica y el tocado ceremoniales eran de extrema magnificencia. Vivía en una humilde morada, pero dedicó todo su esfuerzo [a la construcción] de canales y acequias. No veo defecto alguno en Yu (VIII 21).

Confucio aconsejaba estudiar los textos clásicos, en los cuales se pueden encontrar conductas ejemplares en el plano personal, familiar y político. Una de las obras favoritas del maestro era el Yijing 易經 o Libro de los Cambios, del cual aseveraba: “Si me fueran dados más años de vida, dedicaría cincuenta al estudio del [Libro] de los Cambios; evitaría así cometer errores graves” (VII 16). Otro de sus textos favoritos era el Shijing 詩 經 o Libro de las Odas, respecto del cual dijo: “Hijos míos, ¿por qué ninguno de vosotros estudia las Odas? Las Odas dan inspiración, perspicacia, sociabilidad, desahogo. En la vida privada, ayudan a servir al padre; en la vida pública, ayudan a servir al señor. Enseñan además muchos nombres de aves y bestias, de plantas y árboles” (XVII 9).

## Dao y de

¿Qué era lo que Confucio pretendía transmitir? El dao 道. Generalmente conocemos esa palabra en su acepción daoísta de principio regidor del cosmos o de proceso, pero para Confucio tenía un sentido muy diferente. El dao es el camino, la vía, la dirección correcta de la conducta humana. Aquí hay que observar que los términos que usa Confucio han sido interpretados

de distintas maneras tanto por sus discípulos como por sus exegetas y por los filósofos que siguieron sus enseñanzas. Cabe recordar, en este sentido, que en las Analectas no hay tratados filosóficos sino aforismos, conversaciones breves, referencias a textos antiguos y a acontecimientos históricos o legendarios que ilustran el pensamiento confuciano. De ahí que sea necesario buscar la etimología de los términos, sus orígenes, sus empleos en textos antiguos y en diferentes épocas históricas. Interpretar lo que quiso decir el maestro ha sido una tarea que ha abarcado muchísimos siglos, que aún no ha cesado, y en la cual, al esfuerzo de los estudiosos chinos, se han sumado los de muchos estudiosos occidentales.

Para Schwartz, dao es el orden normativo total que indica cuáles son los roles en lo familiar, lo social y lo político, y describe cuál es el comportamiento correcto que rige las relaciones entre esos roles. Sin embargo, el dao no es un estado natural, sino la realización de un orden universal ético y político. "Es el hombre el que hace el dao, no el dao al hombre" (XV 28). Como dice Anne Cheng, el dao es la fuente de todo lo bueno y en su nombre el ser humano debe renunciar a todo signo externo de reconocimiento. El maestro dijo: "Riqueza y honores son lo que el hombre desea. Si no los obtiene según el dao, no los conserva. Miseria y bajeza son lo que el hombre aborrece. Si llega a ellos manteniéndose en el dao, no los evita" (IV 5) y "Quien por la mañana capta el dao, al anochecer puede morir contento" (IV 8). Para Ames y Rosemont, realizar el dao es experimentar, interpretar, influir en el mundo extendiendo el pasado cultural heredado y enseñándolo a los que vendrán en el futuro.

El dao ya había sido realizado en un pasado conocido y podía ser recuperado. Las reglas y los ritos de los reyes sabios de las dinastías del pasado, sobre todo la dinastía Zhou temprana, son el marco de referencia de Confucio para indicar el camino correcto. "Yan Yuan preguntó acerca del gobierno de un Estado. El Maestro le dijo: 'Adopta el calendario de los Xia, conduce el carro de Yin [Shang] y lleva el tocado de los Zhou" (XV 10). El conocimiento del dao y su puesta en práctica fueron siempre prerrogativa de los reyes sabios y de sus consejeros nobles. Sin embargo, Confucio era un plebeyo que pretendía transmitir el dao a sus discípulos, también en su mayoría plebeyos. Era alguien que ponía el dao de la realeza de la antigüedad al alcance de todos, y eso lo convirtió en innovador.

Otro término que usa Confucio, el de 德, en principio traducido como virtud o bondad, ha sido muy discutido por los estudiosos. “Alguien dijo: ‘¿Qué piensa de pagar inequidad con bondad (de)?’ El maestro dijo: ‘¿Y con qué pagarías la bondad? Hay que pagar la inequidad con rectitud, y bondad con bondad’” (XIV 36). Arthur Waley advierte, empero, que no se puede traducir de como virtud opuesta al vicio sino como fuerza moral opuesta a la fuerza física, li 力. Para D. C. Lau, el término significa “obtener”; es lo que el ser humano tiene del Cielo. Así, el maestro dijo: “La virtud (de) que da el Cielo está en mí” (VII 22). Para Ames y Rosemont el de es lo que podemos ser o hacer si realizamos al máximo nuestras cualidades en un contexto social. En cuanto a Angus Graham, ve en el de el poder, la fuerza que hace mover a los demás sin usar fuerza física; es el carisma de los soberanos de la antigüedad que pudieron gobernar siguiendo el dao y con su ejemplo atrajeron a todos los demás bajo su mando. El maestro dijo: “Quien gobierna por su virtud de es como la estrella polar, que permanece en su sitio mientras los demás astros giran en torno a ella” (II 1).

## Li

El soberano no usa la fuerza para gobernar, sino el li 禮. Éste se traduce tradicionalmente como “ceremonial”, “ritual”, “reglas de conducta”, “costumbres”, “modales”. Su etimología es un altar y una vasija donde se ponen objetos de sacrificio. En su primer sentido se refiere a las prácticas rituales y reglas de comportamiento tanto en el ámbito público como en el familiar, los cuales van más allá de las apariencias. Al fijar reglas sobre los roles, las relaciones, el comportamiento de los seres humanos, el li crea instituciones que facilitan la comunicación y el sentido de comunidad. Sin embargo, no sólo significa tener buenos modales; es formalidad que se confunde con la sinceridad de intención. Esto conduce a la armonía, he 和, concepto también importante en el vocabulario confuciano.

> El Maestro You dijo: “En la práctica de los ritos li, es principal la armonía he. Es lo que constituye la belleza de la vía de los reyes de la antigüedad, que, conforme a la armonía he, hacían las cosas, ya fueran grandes o pequeñas. No obstante, hay algo que se ha de evitar: estimar la armonía y practicarla sin la pauta de los ritos li es cosa que no se ha de hacer” (I 12).

El li es lo que garantiza la humanidad de un grupo, lo que diferencia a los humanos de las bestias. Su aprendizaje comienza desde muy temprano, en el seno familiar, y abarca todos los aspectos de la vida de un ser humano y su participación en las ceremonias familiares: nacimientos, rituales de pubertad, matrimonio, luto, reverencia a los ancestros. El li se refleja en el porte, en la manera de comer, en el vestido conforme a cada circunstancia. Sin embargo, no sólo consiste en buenos modales o gestos convencionales, pues éstos deben ser acompañados de comportamiento adecuado y sentimientos sinceros. “El maestro dijo: ‘Ocupar elevados cargos careciendo de tolerancia, practicar los ritos sin mostrar reverencia, acudir a los funerales sin sentir aflicción, ¿cómo tolerar semejante espectáculo?’” (III 26). Asimismo, en la observancia de los ritos no son necesarios la ostentación y el lujo, así que al preguntarle un discípulo cuál era la raíz de los ritos, el maestro dijo: “¡Gran pregunta! En cuestión de ritos, la parsimonia es preferible al derroche. En cuanto a los funerales, la aflicción es preferible al
ceremonial” (III 4).

Según Herbert Fingarette, en Occidente se ha ignorado el papel central de lo sagrado en Confucio, para quien los poderes humanos tienen una dimensión mágica que se expresa al actuar de acuerdo con el li. En las ceremonias los gestos se hacen sin esfuerzo, pero no mecánicamente y son significativos porque son serios y sinceros y se vuelven un rito sagrado. En nuestra propia cultura tenemos nuestras reglas de li, ejemplos de comportamientos obligados en una convivencia “civilizada”, como saludar, sonreír, etc., pero a la vez existen situaciones en las que decir ciertas palabras tiene un poder obligatorio, como cuando decimos “acepto” en una ceremonia nupcial.

Los ritos deben estar acompañados de música (que también incluye la danza). La música inspira una conducta moral, ayuda a alcanzar la armonía y está arraigada en el pasado. Confucio aconseja a sus discípulos: “Iníciate con el Libro de las Odas, consolídate con los ritos, complétate con la música” (VIII 8). La música a la que se refiere el maestro no es cualquier composición popular tal vez agradable a los sentidos pero carente de las características que elevan el espíritu. Para que una melodía tenga las cualidades necesarias, “el preludio ha de ser intenso y solemne. Seguidamente, cada sonido se desprenderá en su pureza, límpido y

sostenido hasta el final" (III 23). Confucio mismo sentía el poder de la música: "En Qi, el Maestro oyó la música Shao. En tres meses no supo el sabor de la carne. Dijo: 'No imaginaba que la música pudiera alcanzar tal perfección'" (VII 13).

## Gobierno

Cuando Confucio habla del gobierno, su visión es la de un soberano más carismático que político, que lidera un pueblo de cuyo bienestar es responsable y al que debe guiar más por el ejemplo que por los castigos. "El maestro dijo: 'Guía al pueblo con leyes, mantenlo en orden con castigos: el pueblo hará lo posible por eludirlos, pero carecerá de sentido de honor. Guíalo por la virtud y mantenlo en orden por los ritos: tendrá sentido del honor y se corregirá'" (II 3). Confucio exige del soberano que vele por el bienestar material y la seguridad de la población, pero también, y sobre todo, que se haga merecedor de su confianza. Cuando su discípulo Zigong le pregunta en qué consiste un buen gobierno, él responde: "Tener suficiente comida, suficientes armas y la confianza del pueblo". Al preguntarle Zigong cuál de estos tres elementos podría sacrificar, Confucio le contesta que primero serían las armas y luego la comida porque, "desde tiempos remotos, siempre ha habido muertes, pero nunca ha podido existir un Estado sin la confianza del pueblo" (XII 7).

El gobierno que tiene como base la virtud es suficiente garantía para que los súbditos obedezcan porque, "si un soberano es recto, todo se hace sin necesidad de que mande. Si el soberano no es recto, por mucho que mande, no será obedecido" (XIII 6). El pueblo debe ser guiado para mantener una buena conducta, aunque no llegue a la culminación de la virtud porque a veces no la entiende. "Se puede hacer que el pueblo siga un camino, pero no que lo comprenda" (VIII 9). Es posible también que haya malentendidos sobre cuáles son los valores que deben orientar el comportamiento ante la autoridad. Cuando el gobernador de She dice a Confucio que en su tierra hay una persona muy recta porque cuando su padre robó una oveja lo denunció, el maestro le contesta: "En mi tierra la rectitud es distinta. El padre encubre al hijo y el hijo encubre al padre; en ello reside la rectitud" (XIII 18).

El comportamiento correcto del soberano, su observancia estricta de los ritos y su virtud le garantizan el derecho de gobernar; sin embargo, si fallan estas condiciones puede perder el poder. Como se dijo antes, en China, desde épocas antiguas existía el culto al Cielo, que podía tener connotaciones de deidad suprema o de antepasado máximo. Este culto dio lugar a la elaboración de una teoría de tipo político: el Mandato del Cielo 天命 , que explicaba el movimiento de las dinastías y las causas del mal gobierno. El monarca gobernaba por investidura de la autoridad suprema del Cielo, y ese mandato no era ejercido según el placer del monarca, sino para perpetuar la armonía cósmica establecida tanto en el mundo humano como en el de la naturaleza. En el momento en el que aparecían signos de falta de armonía y acaecían desastres sociales y calamidades físicas, era señal de que el Mandato del Cielo había sido retirado y la dinastía estaba en peligro. Confucio no habla explícitamente de esto en las Analectas, pero insiste mucho en el gobierno por la virtud y en la voluntad celeste. En épocas posteriores, el Mandato del Cielo será una doctrina confuciana con la cual se podrán justificar la rebelión y la sustitución del monarca.

### El junzi

Confucio no es un demócrata y no se opone al componente feudal del sistema, por el cual la autoridad sagrada se distribuye entre unos cuantos soberanos hereditarios que deben ejercer funciones rituales y ceremoniales, pero dejan en manos de los ministros sabios y virtuosos los asuntos administrativos. Por ello, un gobernante debe rodearse de personas cuyos méritos son probados por sus conocimientos y su conducta intachable; éstas le ayudarán a gobernar y constituirán un ejemplo para el pueblo.

Confucio menciona varias categorías de gente meritoria, como los shi, que eran funcionarios menores con deberes administrativos, militares y ceremoniales, quienes originalmente venían de la aristocracia pero más adelante podían pertenecer a otros estratos sociales y eran defensores del dao y aprendices de todo lo moral. Como se dijo antes, el mismo Confucio era un shi. El ideal de estos hombres de bien era el junzi 君子 , o sea, “hombre noble”, “hombre superior”, “caballero”, según el lenguaje feudal. Pero, mientras el junzi tradicional era el individuo cuyos méritos radicaban en haber nacido en una familia de abolengo y haber probado su capacidad

en el manejo de las armas, el junzi de Confucio era “un hombre noble” en el sentido más amplio de la palabra, es decir, un ser moralmente superior cuyos méritos no eran determinados por lazos sanguíneos, sino por su personalidad y su carácter.

El junzi 君子 es siempre contrastado con el xiao ren 小人, “hombre pequeño” o moralmente inferior, cuya meta no es la virtud sino el provecho personal: “El hombre superior, junzi, entiende de justicia; el hombre pequeño, xiao ren, entiende de provecho” (IV 16). Y también: “El hombre superior es exigente consigo mismo; el hombre pequeño, lo es con los demás” (XV 20). Y lo más importante: “Un hombre superior es el que primero practica lo que predica y luego predica lo que practica” (II 13). Siguiendo las normas de la conducta correcta, li, el hombre superior no es altanero, además de virtuoso es humilde, su semblante “refleja la sinceridad; en su habla y expresión evita la vulgaridad y el despropósito” (VIII 4). Confucio advierte que el hombre superior no debe ser “una vasija”, expresión que ha sido comúnmente interpretada como una crítica a la especialización, a adquirir conocimientos prácticos que hacen del individuo un instrumento, pero no garantizan su educación moral. Hay que recordar que los funcionarios en la China tradicional recibían una educación humanista basada en los textos clásicos y no requerían una especialización. Esta situación posiblemente contribuyó a la tardanza de China para adaptarse al mundo moderno.

## Las virtudes confucianas

### Ren y xiao

¿Cuáles son las virtudes que debe poseer un individuo merecedor del apelativo junzi? Es difícil tratar de describir las virtudes confucianas, pues no siempre tienen un concepto equivalente en los idiomas occidentales; además cada una de ellas sufrió cambios y evoluciones en la historia del confucianismo debido a discípulos que les dieron otra connotación. En primer lugar está ren 仁, que se ha traducido como amor, benevolencia, humanidad y más adelante, según Mencio, como compasión. Ames y Rosemont traducen el término como “persona con autoridad moral” porque implica la totalidad de la persona tanto física como moral. Es la realización

de la excelencia humana que abarca todas las virtudes y distingue al ser humano de los animales. Se ha señalado que ren es la combinación de dos caracteres: ren 人, "persona", y er 二, "dos", porque no se puede ser moral en lo abstracto. Como dirá más adelante el filósofo neoconfuciano Zhang Zai, "ren es la preocupación que tienen los hombres los unos por los otros puesto que viven juntos". Para Confucio, ren es también amar a los demás: "Fan Chi preguntó qué es la humanidad ren. El Maestro dijo: 'Amar a los semejantes'" (XII 22). De la misma manera, "lo que no desees para ti, no lo impongas a los demás" (XII 2).

Ren no es únicamente el poder moral latente en los seres humanos; hay que luchar por adquirirlo mediante la educación y el autocultivo, y procurar enseñar a los demás. El maestro dijo: "¿Cómo voy a tener la osadía de pretender ser sabio o humano? Cuanto puedo decir es que me afano insaciable, y enseño infatigable, a los demás, eso es todo" (VII 33). Se trata, pues, de un devenir que no puede ser definido y depende de las condiciones concretas de cada individuo. El que deviene ren encarna ritos y tradiciones, valores y costumbres, y se vuelve, como dicen Ames y Rosemont, "autorizado moralmente". Yan Yuan preguntó acerca de la humanidad.

> El Maestro dijo: "Templarse y volver a los ritos, en eso consiste. Por poco que pueda uno realizarlo, [verá] todo bajo el Cielo avenirse a su humanidad. ¿La humanidad depende de uno mismo o de los demás?" Yan Yuan dijo: "Le ruego que me dé alguna pauta". El Maestro dijo: "No mires nada contrario a los ritos, no escuches nada contrario a los ritos, no digas nada contrario a los ritos ni hagas nada contrario a los ritos" (XII 1).

Una de las manifestaciones del ren en un contexto social y en la convivencia de la comunidad humana es xiao 孝, la piedad filial. El sistema económico chino, basado en el cultivo de la tierra, hacía necesaria la permanencia de toda la familia en el mismo sitio y dio lugar a un sistema familiar complejo y bien organizado. El amor filial significa armonía entre generaciones. "El Maestro dijo: 'Al servir a los padres, uno puede amonestarlos con delicadeza. Si ve que la voluntad [de éstos] no obedece [su consejo], ha de respetarlos aún más y no contrariarlos. Por afligido que se sienta, no ha de guardarles rencor'" (IV 18). Honrar a los padres es pagar con amor el amor recibido; no es una mera obligación. "Zi You preguntó

qué era la piedad filial. El Maestro dijo: 'La piedad filial de hoy en día consiste en mantener a los padres. Pero hasta los perros y los caballos reciben sustento. Sin la debida veneración ¿qué diferencia habría?'" (II 7).

El elemento religioso en la vida familiar era el culto a los ancestros, que mantenía a la familia unida y la constituía como el núcleo básico de la sociedad china. "Si rendimos los últimos deberes a nuestros padres y honramos con ofrendas a nuestros antepasados, la virtud del pueblo recobrará su plenitud" (I 9). Confucio recomendaba tres años de luto, lo que significaba retirarse de la vida activa y vivir de manera frugal, con el siguiente argumento: "Un hijo no abandona el regazo de sus padres hasta tres años después de su nacimiento. Por ello el luto dura tres años por doquier bajo el Cielo" (XVII 21).

La piedad filial va más allá del amor y el respeto a los padres; es también obediencia al sistema jerárquico y a la autoridad. En el confucianismo se habla de cinco relaciones básicas: soberano-súbdito, padre-hijo, hermano mayor-hermano menor, marido-mujer, amigo-amigo. Tres de éstas se refieren a la familia, aunque la primera también presenta connotaciones familiares, puesto que el soberano o cualquier gobernante es como el padre del pueblo.

> El Maestro You dijo: "Pocos hombres hay que, cumpliendo sus deberes para con sus padres y hermanos mayores, sean propensos a desafiar a sus superiores. Ninguno hay que, no siendo propenso a desafiar a sus superiores, sea proclive a fomentar la rebelión. El hombre superior cultiva la raíz. Una vez establecida la raíz, nace la vía. El cumplimiento de los deberes para con los padres y hermanos mayores es la raíz de la humanidad" (I 2).

La piedad filial era importante para Confucio, pero lo fue mucho más en épocas posteriores. En el tercer siglo se consideraba la máxima virtud.

## Yi, xin, zhong, shu

Otras virtudes señaladas por Confucio son yi 義, xin 信, zhong 忠y shu 恕. Si bien el li es la guía indispensable para el buen comportamiento, lo que hace que la conducta individual sea la correcta en cada circunstancia, según Schwartz es el yi, tradicionalmente traducido como rectitud, propiedad, justicia, lo que determina el correcto proceder cuando no hay reglas o

recetas. Como dice Hélène Suárez, "dado que el yi depende de las circunstancias, se trata de una virtud relativa que exige discernimiento, voluntad, altruismo y adaptabilidad; y tiene como meta la armonía y el orden". Son también necesarias la ecuanimidad y la imparcialidad, y reconocer lo justo en uno mismo. Para Lau, el yi es lo justo, el deber, lo que guía la acción; el hombre es moral si es consistentemente recto, es decir, si hace lo correcto. "Zilu dijo: '¿Estima el hombre superior la valentía?' El maestro dijo: 'El hombre superior da prioridad a la justicia yi. Si el hombre superior es valiente pero injusto, se descontrola. Si el hombre pequeño es valiente pero injusto, se vuelve un bandido'" (XVII 23).

Ames y Rosemont y Anne Chen ven en las interpretaciones anteriores un intento de presentar a Confucio como un filósofo moral al estilo occidental, pero en Occidente está implícita la libertad de elección del individuo, lo que no es propio del pensamiento chino. Éste advierte en el carácter yi 義 la preparación para un rito: está compuesto por yang 羊, "carnero", y wo 我, que representa una mano con una daga y podría aludir a la preparación para el sacrificio de un carnero; por lo tanto, yi significaría lo "adecuado", lo "apropiado" en una circunstancia específica, encontrar lo justo en la tradición. "El Maestro dijo: 'La justicia yi es la esencia del hombre superior. Mediante los ritos li la pone en práctica, con humildad la expresa, con su sinceridad xin la completa'" (XV 17).

Tradicionalmente, xin 信 ha sido traducido como sinceridad, pero para Waley significa cumplir promesas, tener buena fe. También puede significar ser confiable, ser entero en la propia palabra, ya que el carácter xin está compuesto por ren 人, "persona", y yan 言, "palabra", "hablar". "Cuando la sinceridad, xin, se ciñe a lo justo, yi, se puede responder de la palabra dada" (I 13). Otra virtud importante es shu 恕, que se ha traducido como altruismo o ponerse en el lugar del otro. Cuando Zigong preguntó a Confucio: "¿Existe una palabra que pueda servir como un principio que nos ayude a comportarnos en la vida?", el maestro le respondió: "Es la palabra shu. No hagas a los demás lo que no quieres que te hagan a ti" (XV 23). Por último, una virtud indispensable para el hombre superior es zhong, a veces traducido como lealtad, pero que también quiere decir respetar a los demás, tratar de mejorar a los demás y a uno mismo. "El Maestro dijo: 'Shen, un solo principio recorre mi camino'. El Maestro Zeng dijo: 'Así es'. El Maestro

salió y los demás discípulos preguntaron: '¿Qué ha querido decir?' El Maestro Zeng dijo: 'El camino del maestro consiste en lealtad zhong y reciprocidad shu'" (IV 15). Zhong fue considerado una virtud esencial por el confucianismo japonés debido a la estructura política de ese país.

## Educación

¿Cómo se puede forjar a un hombre superior o junzi? Puesto que ser noble no depende de ser "bien nacido", ¿de qué depende? De la educación. Confucio creía que ésta era la clave de la virtud y, lo que es más, que toda persona podía ser educada. "En cuanto a la educación, no discrimino" (XV 18), dijo Confucio, cuyos discípulos provenían de diferentes estratos sociales, y añadía: "Los seres humanos son parecidos en su naturaleza; es el conocimiento y la práctica lo que los hace diferentes" (XVII 2). Esta aseveración sobre la igualdad de los seres humanos, retomada por los discípulos de Confucio, ha sido considerada una gloria del pensamiento chino. La educación en la época del maestro era privilegio de una élite y, como dice Anne Cheng, Confucio se dirigía sin duda a los miembros de esa élite, quienes ayudarían a gobernar, por lo que quería asegurarse de que estuvieran preparados para hacerlo.

¿Cuáles eran los conocimientos que Confucio consideraba indispensables? No se trataba por cierto de tener una sabiduría puramente libresca, sino de conocer los ritos y las ceremonias y aprender a conducirse de manera correcta tanto en el comportamiento exterior como en el interior y nunca cesar en el esfuerzo de una constante autoperfección, tal como se entiende ese concepto en toda la literatura confuciana. A la manera de Sócrates, Confucio subordinaba la conducta al conocimiento y del mismo modo se consideraba un maestro de comportamiento más que de información. "Cuatro aspectos constituían las enseñanzas del Maestro: la cultura, el comportamiento, la lealtad y la sinceridad" (VII 24). También Confucio recuerda a Sócrates cuando dice a un discípulo: "You, ¿te enseño lo que es el saber? Considera que sabes lo que sabes, considera que no sabes lo que no sabes" (II 17).

Aprender, estudiar, xue 學 , es lo primero que se menciona en las Analectas. No se trata de un estudio meramente intelectual, sino de una experiencia de vida que se comparte y es motivo de alegría. El

conocimiento, zhi 知 , no es un conocimiento conceptual del mundo objetivo ni una educación libresca; es algo que se adquiere de manera consciente, una sabiduría moral que discierne entre lo bueno y lo malo; es una guía para la acción y es también aprender de la antigüedad: "El Maestro dijo: 'No he nacido con saber. Lo busco con afán en la antigüedad que tanto admiro'" (VII 19).

Es cierto que existía un conjunto de estudios de educación formal en la época de Confucio y, como se mencionó antes, los ru, escuela a la que pertenecía el maestro, enseñaban las seis artes. Sin embargo, para Confucio el conocimiento sin contenido moral no era suficiente. Era necesario poder pensar, si 思, y reflexionar sobre lo aprendido para aplicarlo correctamente. "El maestro dijo: 'Estudiar sin reflexionar es vano, reflexionar sin estudiar es peligroso'" (II 15).

### La rectificación de los nombres, zheng ming

En la lógica confuciana, el nombre, ming 名 , es el elemento básico, y el concepto fundamental es la "rectificación, zheng, de los nombres, ming", que tiene un significado de orden. Como dice John Knoblock, el uso consciente de cada palabra requiere un modelo o patrón para mostrar que el vínculo entre el nombre y el objeto al que se hace referencia es exacto, zheng 正. Cuando se aplica esta estructura, los nombres, ming, se utilizan de forma adecuada y, cuando no, deben ser corregidos. Las acciones inician con una idea y las ideas se representan por medio de los nombres. Los nombres correctos dirigen la acción y son fundamentales en la organización de la sociedad. Para que la moral y la sociedad sigan el camino correcto, hay que rectificar los nombres. Los seres humanos distorsionan el lenguaje y, según Confucio, todos los problemas derivan de la falta de claridad en cuanto a los patrones correctos. Es importante rescatar y mantener los términos usados desde la antigüedad tanto en las ceremonias como en los castigos.

> Si los nombres no son correctos, cuanto se dice es incoherencia. Si se dicen incoherencias, cuanto se emprende fracasa. Si cuanto se emprende fracasa, los ritos y la música pierden vigor. Si los ritos y la música no están en vigor, penas y castigos son desacertados. Si penas y castigos son desacertados, el pueblo no tiene a qué atenerse.

Por ello el hombre superior no usa más que los nombres que se pueden decir correctamente y no dice más que lo que es capaz de llevar a cabo (XIII 3).

Además, según la ética confuciana, toda persona debe desempeñar su función social para mantener el orden:

El duque Jing de Qi preguntó al Maestro Kong acerca del gobierno. El Maestro Kong dijo: "Que el señor sea señor; el vasallo, vasallo; el padre, padre; y el hijo, hijo". El duque exclamó: "¡Excelente! Si el señor no es señor, el vasallo no es vasallo, el padre no es padre y el hijo no es hijo, por abundante que fuera la cosecha, ¿llegaría yo a disfrutarla?" (XII 11).

## Cosmovisión y religión

Se insiste mucho en el "humanismo" de Confucio, cuya preocupación se centraba en los asuntos de este mundo. Es cierto que el maestro era "humanista" en cuanto sus enseñanzas se orientan hacia la dimensión ética de la vida humana, pero no era ajeno a las creencias dominantes de su época. Como dice Daniel Gardner, Confucio creía que en el universo existían el mundo humano y el mundo natural. En el primero el orden era creado y mantenido por las acciones humanas mediante el ritual, mientras que en el segundo, del Cielo y la tierra, existía un ritmo y una armonía que mantenían el equilibrio entre las partes. Sin embargo, había una conexión entre ambos mundos y a través de las prácticas rituales se aseguraba que tanto la actividad humana como la natural se sostuvieran mutuamente.

Según las Analectas, "el Maestro no hablaba acerca de prodigios, de fuerza física, de desórdenes ni de espíritus" (VII 20). Son también muy conocidas las palabras de Confucio, quien, cuando un discípulo le preguntó cómo servir a los espíritus, le contestó: "No siendo aún capaz de servir a los hombres, cómo se puede servir a los espíritus". Asimismo, al interrogarlo el discípulo sobre la muerte, le dijo: "No conociendo aún la vida, ¿qué se puede saber sobre la muerte?" (XI II). ¿Significa esto que el maestro no creía en los espíritus ni en las numerosas deidades que poblaban el universo de su época? Seguramente no, puesto que hablaba de sacrificios, pero insistía en que no deberíamos distraernos de los asuntos humanos que son los que nos atañen; sólo quienes sabían ocuparse y nutrir a los vivos con sinceridad podían hacer sacrificios a los muertos y a la naturaleza. Cuando se sacrifica

a los dioses debe hacerse como si éstos estuvieran presentes, pero también es necesario un compromiso personal, porque "si yo no participara [personalmente] en el sacrificio, sería como si no sacrificara" (III 12).

¿Era Confucio agnóstico? Para este pensador no había un dios creador; sin embargo, llegó a aludir a tian 天, traducido generalmente como Cielo, el cual podía ser una fuerza impersonal pero con el que tenía una conexión personal. En momentos en los que el maestro se siente incomprendido por sus contemporáneos a pesar de sus esfuerzos por entender las cosas y transmitir el saber, dice: "Nadie me conoce [...] No culpo al Cielo ni a los hombres. El estudio [aquí] abajo da acceso a la comprensión [de las cosas] de arriba. El Cielo es el único que me conoce" (XIV 37). Al ser criticado por alguien poderoso replica: "Si he hecho algo mal, ¡que el Cielo me desampare!, ¡que el Cielo me desampare!" (VI 26), y, cuando muere su discípulo predilecto, exclama: "¡Ay, el Cielo me aniquila!, ¡el Cielo me aniquila!" (XI 8). Confucio también habla de ming 命, que significa el destino, "lo que ha sido ordenado", aplicado a los aspectos de la vida humana que están más allá de nuestro control: las desgracias, la enfermedad, la muerte. "Boniu cayó enfermo. El Maestro fue a visitarlo. Tomando su mano a través de la ventana dijo: 'Se muere, ¡es el destino, ming! ¡De qué otra manera un hombre así sufriría esta enfermedad!'" (VI 8).

## La herencia de Confucio

Confucio no fue el único maestro, ni su escuela fue la única de su tiempo. ¿Por qué ésta prevaleció sobre las demás y sus enseñanzas fueron la base del pensamiento chino durante tantos siglos? Por un lado, su énfasis sobre el comportamiento moral por encima del nacimiento era atractivo para una nueva clase social que ascendía más por sus méritos personales que por su alcurnia. Por otro lado, en una situación de desorden político y social, su creencia de que existieron épocas mejores en el pasado y su convicción de que siguiendo el camino correcto se podían recuperar el orden y la armonía respondían al anhelo de muchos de sus contemporáneos.

También ayudó a cimentar su pensamiento la fidelidad de sus discípulos, quienes querían y respetaban al maestro y transmitieron sus enseñanzas. En las Analectas hay varias referencias al aspecto y el carácter de Confucio, y el

libro X está casi enteramente dedicado a él. No es del todo claro si se trata de una biografía o de una descripción de las virtudes que debía tener el junzi o caballero. De cualquier manera, Confucio aparece como un hombre respetuoso, modesto, circunspecto, generoso, cuyo aspecto era impecable, cuyos modales eran siempre correctos y adecuados a las circunstancias: "En la corte, con los ministros subalternos hablaba con cordialidad; con los grandes oficiales hablaba con prudencia. En presencia del señor, hablaba con reverencia" (X II). Tenemos además información sobre sus discípulos, quienes provenían de varios estratos sociales y a quienes trataba con imparcialidad, pero también a veces con severidad, y los reprendía cuando se alejaban del comportamiento correcto.

En épocas posteriores Confucio, se volvió un personaje más grande que la realidad y se le veneró como a un santo. Sin embargo, su grandeza descansa en su enorme interés en el ser humano, su afán de establecer las bases de un buen gobierno y su énfasis en la responsabilidad personal.

El texto chino consultado es Si Shu, Taipéi, editorial Fu Zhi Zhi Sheng, 1996.

La traducción es de Anne-Hélène Suárez (con cambios aprobados por ella). Se consultaron también, entre otras, las versiones inglesas de James Legge, D. C. Lau, Arthur Waley, Roger Ames y Henry Rosemont, y Simon Leys.

## 3. Mencio (c. 372-289 a.n.e.)

Meng Ke 孟軻, o Mengzi 孟子 (maestro Meng), es conocido en Occidente como Mencio, forma latinizada de su nombre. Después de Confucio es el exponente más importante del pensamiento confuciano. Vivió en el siglo IV a.n.e., y aunque no es posible saber con precisión sus fechas, se le ubica entre los años 372 y 289 a.n.e. La vida de Mencio transcurrió en el período llamado "los Estados Combatientes" (475-221 a.n.e.), de la dinastía Zhou, época de inestabilidad política, revuelo social e incesantes guerras. La autoridad del rey Zhou era nula y varios Estados peleaban por la supremacía, lo que culminó con la unificación de China por el Estado de Qin en 221 a.n.e. Ante esta situación, Mencio, siguiendo el ejemplo de

Confucio, propuso soluciones que llevarían a un buen gobierno y pondrían remedio a esas rivalidades, pero sus propuestas no fueron escuchadas.

## Vida y obra

Sabemos poco de la vida de Mencio; nuestra información proviene principalmente del Shiji, del historiador Sima Qian, del siglo I a.n.e. Nació en el pequeño Estado de Zou, en la actual Shandong, y a muy temprana edad quedó huérfano de padre. Su madre, quien lo crio, era una mujer fuerte y decidida y, según los cuentos sobre la "madre Meng", muy populares en China, lo guio en el camino del aprendizaje. Estudió con un discípulo del nieto de Confucio, Zisi, y, nos dice Sima Qian,

> cuando había dominado el conocimiento del dao viajó a Qi y tuvo un empleo en la corte del rey Xuan, quien, sin embargo, no pudo encargarle asuntos del Estado. Luego fue a Liang. El rey Hui de Liang, sin haber escuchado detalladamente los consejos de Mencio, encontró que eran imposibles de poner en práctica y carecían de actualidad (Shiji, citado por D. C. Lau).

En una época de crisis en la que los reyes estaban demasiado ocupados forjando alianzas y favoreciendo la fuerza militar, Mencio, quien insistía en difundir las enseñanzas de Confucio y decía que los gobernantes debían seguir el ejemplo de los reyes y emperadores de antaño, era considerado anticuado y "nunca fue escuchado con interés por doquier que fuera". Decepcionado, se retiró de la vida activa y se dedicó a enseñar y a escribir. Redactó varios libros ayudado por sus discípulos, pero el único que sobrevivió fue el Mencio, que consiste en una serie de diálogos del maestro Meng con señores feudales, ministros, amigos y discípulos.

El Libro de Mencio está dividido en siete libros, cada uno de los cuales tiene dos partes. No existe un arreglo por temas ni una secuencia de razonamiento estrictamente observada; es posible que fueran los discípulos del autor los que hicieron la recopilación. Se trata de conversaciones en las que se habla de cualquier tema, y hay que buscar el pensamiento de Mencio a lo largo de máximas, parábolas, anécdotas, etc. El único libro que tiene una secuencia cronológica es el primero, en el cual se cuenta cómo Mencio peregrinó por varios Estados a fin de hacerse escuchar por distintos

soberanos. En este libro, gracias a la mención de ciertos acontecimientos se puede ubicar a Mencio de manera más precisa en su época.

En el siglo I e.c., durante la dinastía Han, el Mencio era ya reconocido como un libro de suma importancia y existen varios comentarios sobre él. En el siglo XII, durante la dinastía Song, el filósofo neoconfuciano Zhu Xi incorporó esta obra a las Analectas de Confucio, la Gran Sabiduría y la Doctrina del Medio, formando así los Cuatro Libros, o sea, los clásicos del confucianismo que fueron la base de los exámenes para el servicio civil en China hasta 1905.

## La naturaleza humana y la ética

En China, los pensadores de la antigüedad se preocuparon por los problemas prácticos, es decir, cómo podía haber un buen gobierno o cómo se podía ayudar a la gente a respetar las normas morales. Era frecuente que varias escuelas desarrollaran teorías sobre el comportamiento moral. Partiendo de una teoría de la naturaleza humana proponían medios y métodos para la educación de este tipo. No obstante, en una época de descomposición política y de lucha de los Estados para fortalecerse en el poder, se suscitó un creciente cinismo en materia de moralidad y algunas escuelas, como la legalista, afirmaban que los hombres eran seres puramente egoístas y calculadores.

Mencio se oponía a estas teorías y se dedicó a demostrar que la moralidad formaba parte de la naturaleza original del hombre y que con ayuda de la educación podrían los hombres exteriorizar lo que era inherente en ellos. Confucio había hablado de la bondad de la naturaleza humana, pero Mencio afirmó que ésta era buena originalmente, y toda su filosofía gira alrededor de este concepto. En la misma época de Mencio prevalecían varias teorías sobre la naturaleza humana, de las que dio cuenta el filósofo: a) el hombre no es bueno ni malo; b) el hombre en algunos casos es bueno y en otros es malo, y c) algunos hombres son buenos y otros son malos.

La primera teoría era la que favorecía Gaozi, filósofo contemporáneo de Mencio, con el cual éste sostuvo una polémica en el libro 6A. Tanto Mencio como Gaozi están de acuerdo en que la naturaleza, xing 性, es lo que tenemos al nacer, lo innato. Sin embargo, difieren en la definición de qué es innato en seres diferentes.

> Gao Zi dijo: "Lo que se tiene al nacer se llama naturaleza". Mencio dijo: "Lo que se tiene al nacer se llama naturaleza y ¿es eso igual que decir que lo que es blanco se llama blanco?" "Así es." "¿Es entonces la blancura de una pluma blanca igual a la blancura de una nube blanca? y de la misma manera, ¿es la blancura de una nube blanca igual a la blancura del jade blanco?" "Así es." "¿Es entonces la naturaleza del perro igual a la naturaleza del buey y la naturaleza del buey es a su vez igual a la naturaleza del hombre?" (6A, 3).

Para Gaozi, xing, con lo que nacemos es interno y se limita a los apetitos primarios, y afirma que la comida y el sexo son la naturaleza del hombre, que compartimos con los animales; el resto es externo y fruto del ambiente que nos rodea. Mencio está de acuerdo en la importancia de los deseos y apetitos que es necesario satisfacer, estableciendo, sin embargo, una jerarquía de cuáles son las prioridades.

Lo que distingue al ser humano es su mente o corazón, xin 心, que es diferente del resto del cuerpo y tiene la capacidad de pensar moralmente para así poder seguir una conducta en que las prioridades están bien establecidas. El corazón, tanto para Mencio como para los demás filósofos chinos, es el centro de las emociones y del raciocinio. No hay división entre cuerpo y alma, pero existe una jerarquía en los componentes del todo orgánico que es el ser humano. Es así como el hombre de bien conserva su corazón, mientras el hombre común puede perderlo y con él toda su capacidad de ser un ente moral.

## La mente / corazón: xin

Hay cuatro tendencias incipientes del corazón que son como semillas que germinarán siempre y cuando las circunstancias externas no lo impidan: el corazón de compasión (es decir, no soportar el sufrimiento de los demás), el corazón de "vergüenza" (darse cuenta de las limitaciones propias y sentir pudor), el corazón de cortesía o deferencia (base de las reglas de la conducta) y el corazón de "lo justo y lo injusto" (el juicio intuitivo de lo bueno y lo malo). Estos cuatro principios se convierten en las virtudes de ren 仁 (amor, compasión, humanidad), yi 義 (rectitud, justicia), li 禮 (comportamiento decoroso, rito) y zhi 知 (sabiduría), y son los que

diferencian al hombre del animal y hacen que un ser humano sea de verdad humano.

> El sentimiento de compasión es el principio de la humanidad, el sentimiento de vergüenza es el principio de la rectitud, la modestia y la deferencia son el principio del decoro, y el sentido del bien y del mal es el principio de la sabiduría [...] Como todos los hombres tienen en sí mismos estos cuatro principios, es preciso que sepan desarrollarlos y realizarlos pues son como el fuego que apenas empieza a arder y como el manantial a punto de brotar. El que los realiza plenamente puede proteger al mundo entero, pero el que no lo hace no podrá siquiera cuidar de sus padres (2A, 6).

## Ren, yi, li y zhi

Confucio dijo repetidamente que la base de la conducta humana es el ren (compasión, humanidad), pero nunca explicó por qué el hombre actúa movido por él. Mencio fue el primero en encontrar una solución al desarrollar la teoría de la bondad original de la naturaleza del hombre. Como dice Anne Cheng, lo que para Confucio era una intuición del sentido de lo que es lo humano, en Mencio se vuelve la afirmación de que la bondad de la naturaleza humana es la base de la moralidad que une al hombre con la armonía cósmica. Nos dice Mencio: "ren 仁 es ser un ser humano ren 人 ", haciendo así de ren ser humano un sinónimo de humanidad ren.

Hay además una diferencia en el significado del término ren en Mencio. Para él, éste es principalmente una humanidad convertida en compasión, es sentir el dolor de los demás o no poder soportar el sufrimiento ajeno:

> Mencio dijo: "Todos los seres humanos sienten compasión por los sufrimientos de los demás. Los reyes de antaño tenían este sentimiento y lo aplicaban a su manera de gobernar [...] Afirmo que los seres humanos tienen el sentimiento de compasión porque si alguien repentinamente viera a un niño a punto de caer en un pozo, sentiría temor y angustia. Esto no sucede porque quiera congraciarse con los padres del niño ni porque busca las alabanzas de vecinos y amigos, ni tampoco por preocuparle lo que se pensará de él. Es así como vemos que el que no tiene conmiseración no es un ser humano, el que no tiene modestia y deferencia, no es un ser humano, el que no tiene el sentido del bien y del mal, no es un ser humano" (2A, 6).

La rectitud, yi, es la capacidad del ser humano de actuar siguiendo su intuición de lo que es un comportamiento correcto y del cual no se avergonzará, aunque eso signifique algún sacrificio. “Todas las personas tienen cosas que no pueden soportar. Extender esta reacción a lo que pueden soportar es humanidad ren. Todas las personas tienen cosas que no están dispuestas a hacer. Extender esta reacción a lo que están dispuestos a hacer es rectitud yi” (7B, 31). Mencio ilustra de esta manera el sentido de yi:

> Mencio dijo: “Amo la vida y amo también la rectitud. Si no puedo tener ambas cosas, renuncio a la vida y prefiero la rectitud. Aunque ame la vida hay cosas que importan más que la vida y no trataré de conservarla por medios incorrectos. Odio la muerte, pero hay cosas que me desagradan más que la muerte y por eso no trataría de evitarla a cualquier precio [...] Una canastilla de arroz o un plato de sopa podrían ser indispensables para sobrevivir; si son ofrecidos con brusquedad ni un vagabundo los acepta. De lo que es ofrecido con un puntapié ni un mendigo acepta una migaja” (6A, 10).

Otra de las virtudes resultado de los brotes o principios que abriga el corazón es el li 禮, que se refiere a una conducta apropiada siguiendo lo que indican las acciones cotidianas de convivencia (respeto y deferencia hacia los demás conforme a un protocolo de estatus), llevar a cabo los ritos establecidos, etc. Por último, la sabiduría zhi 智 , resultado del conocimiento intuitivo de lo bueno y lo malo, da a los seres humanos la capacidad de juzgar a los demás y reflexionar para poder ejercer adecuadamente las demás virtudes.

> Mencio dijo: “Si un hombre sigue sus sentimientos naturales, éstos lo conducen hacia el bien, por eso digo que [su naturaleza] es buena. Si el hombre sigue el mal no es culpa de sus cualidades básicas. Los sentimientos de compasión, de pudor, de respeto, así como la conciencia del bien y del mal, son comunes a todos los hombres. La compasión es la base de la humanidad, el pudor es la base de la rectitud, el respeto es la base del decoro, y la conciencia del bien y del mal la base de la sabiduría. La humanidad, la rectitud, el decoro y la sabiduría no penetran desde fuera sino que siempre están con nosotros aunque no seamos conscientes de ello” (6A, 6).

Si bien el amor y la compasión abarcan a toda la humanidad, Mencio, como buen confuciano, establece ciertas jerarquías y afirma que esos sentimientos son y deben ser más fuertes cuando se trata de la familia y los

allegados. Amar y ser querido se aprende en el contexto familiar. Se ama primero a los padres y a la familia, extendiendo este amor hasta alcanzar a toda la humanidad. "Entre los niños, aún cargados en los brazos, no hay ninguno que no sepa amar a sus padres y, cuando crecen, no hay ninguno que no sepa respetar a los mayores. El amor a los padres es la humanidad ren y el respeto a los mayores es la rectitud yi. Lo único que queda por hacer es extenderlos a todo el Imperio" (7A, 15).

En este punto, Mencio entra en controversia con las escuelas de Yang Zhu y Mozi. Si bien estos dos filósofos no eran sus contemporáneos, las ideas que pregonaban tenían influencia en la época de Mencio, para quien eran inaceptables. Yang Zhu afirmaba que el bien más preciado del ser humano era su vida y no se debía hacer nada que pudiera dañarla. Para Mencio eso era egoísmo inadmisible porque con esa actitud también se evitaban todas las obligaciones morales hacia la sociedad y el Estado.

En cuanto a las enseñanzas de Mozi, éste abogaba por el amor "sin discriminación", lo que significaría que se debía amar a todos de igual manera, sin distinción de cercanía de parentesco. A Mencio esto le parecía absurdo e insistía en que había que comenzar por amar a las personas más próximas y luego extender ese amor. En sus palabras: "La esencia de la humanidad es servir a los padres; la esencia de la rectitud es obedecer a los hermanos mayores; la esencia de la sabiduría es conocer estas dos cosas y no abandonarlas; la esencia del comportamiento correcto es el adorno de los dos" (4A, 27).

Mozi también desdeñaba los ritos porque llevarlos a cabo con ceremonias, celebraciones, funerales, suponía a veces un gasto inútil. En cambio, Mencio afirmaba que la correcta realización de los ritos era de primordial importancia. El culto a los ancestros era para él una indispensable prueba de amor y devoción filial: "Hay tres maneras de ser un mal hijo. La más grave es no tener descendencia, para poder realizar el culto" (4A, 26).

## La bondad de la naturaleza humana

Mencio no podía ignorar que a veces el comportamiento humano es malo, lo que parece contradecir su afirmación de la bondad innata del ser humano. Pero, como dice Bryan Van Norden, Mencio habla de la bondad de

la “naturaleza humana” y no de que todos los humanos son buenos. Usando metáforas sacadas de la agricultura, Mencio dice que si bien la “naturaleza” de una planta, por ejemplo, un peral, es dar peras, y si no crece en un ambiente propicio, se le riega y cuida, no tendrá frutos. De la misma manera habla de “los brotes” del corazón humano, que necesitan un ambiente propicio para manifestarse. Así, nos ofrece una parábola muy ilustrativa.

> Mencio dijo: “Antaño, en la montaña del Toro los árboles eran hermosos, pero por estar cerca de una ciudad grande fueron cortados con hachas y podones. ¿Cómo podían seguir siendo hermosos? Aun así, creciendo poco a poco día y noche y recibiendo la humedad de la lluvia y del rocío, no dejaba de haber algunos retoños. Entonces, ganado y cabras se pusieron a pastar y quedó el lugar completamente despojado. Viendo su desnudez, la gente no puede creer que allí hubo un bosque. Pero ¿es ésta la verdadera naturaleza de la montaña? En cuanto a los seres humanos, ¿está desprovista su mente del sentido de la humanidad y de la rectitud? Más bien se pierde en ella el sentido del bien, así como los árboles son destruidos por hachas y podones. Talada día tras día, ¿cómo puede la mente conservar su belleza? Aun así, al pasar de los días y recibiendo la influencia del calmante soplo matutino, se esbozan los sentimientos de amor y repulsión propios del ser humano; sin embargo, como éstos no son muy fuertes, los sucesos ocurridos durante el día los inhiben y destruyen. Con esta inhibición continua ya no es suficiente el soplo nocturno para conservarlos y, cuando eso sucede, el individuo no está muy alejado de los animales. Al verlo así, la gente no puede creer que ese ser humano tuvo jamás cualidades ingénitas; pero ¿es ésa su verdadera naturaleza? En verdad, alimentada correctamente no hay cosa que no crezca y de lo contrario, no hay cosa que no perezca. Como dijo Confucio, ‘Cuídalo y lo tendrás; abandónalo y lo perderás; va y viene a su antojo y nadie sabe su paradero’. Él ciertamente hablaba del corazón humano” (6A, 8).

En esta parábola, Mencio en primer lugar explica la influencia del ambiente y las circunstancias sobre el desarrollo moral humano. Así como los brotes de los árboles de la montaña son destruidos por situaciones externas, igualmente los brotes del corazón pueden ser vulnerados por circunstancias desfavorables, como el mal gobierno, la pobreza, las injusticias que agobian a la gente común. Sin embargo, ¿qué pasa con los privilegiados que se desempeñan en un ambiente propicio y no tienen este tipo de justificación? El bienestar material no es suficiente para que el ser

humano desarrolle sin esfuerzo sus cualidades morales y llegue a lo que Mencio llama un "corazón que no vacila", o budongxin. Para explicar esto, el filósofo introduce el concepto de qi 氣, término difícil de traducir.

En la cosmología dominante en el siglo IV a.n.e. se creía que el universo estaba hecho de qi, soplo, fuerza material de consistencias diferentes. El qi más pesado formaba la tierra y el más ligero el Cielo. El hombre surge de ambos, pues su cuerpo es pesado pero su corazón es más refinado; al ser soplo y a la vez fuerza material, se puede decir que es una materia psicofísica. El qi se relaciona con las emociones humanas; es la emoción encarnada, una energía que circula (como la sangre) por todo el cuerpo y se asocia con el valor necesario para oponerse a circunstancias adversas, retos e impulsos negativos. Es la voluntad que nos guía hacia el comportamiento correcto y hace que el qi fluya de manera equilibrada.

El mismo Mencio admite que es difícil de explicar. "¿Qué significa el qi que fluye?", le preguntan.

> Es difícil de explicar —aclara—. Es un qi que es inconmensurablemente grande e inconmovible. Si uno lo cultiva con rectitud y no lo daña llenará el espacio entre el Cielo y la Tierra […] Es producido por la acumulación de la rectitud. Cada acción humana debe estar acorde con la rectitud y esto se logra con un esfuerzo permanente de actuar correctamente (2A, 2).

Mencio afirma que la conducta moral depende de saber cultivar y alimentar lo mejor en nosotros y extenderlo a los demás, pero advierte que eso debe ser gradual y no forzado, comenzar a extender nuestra conducta correcta a nuestros allegados hasta abarcar al resto de la humanidad y aún ir más allá y unirnos con el universo. Es posible que algunas veces no tengamos el éxito esperado, pero no debemos desanimarnos ni forzar el crecimiento moral.

> Uno no debe olvidar el corazón, pero tampoco debe "ayudar" a que crezca. No se debe ser como el hombre de Song. Había en Song un hombre quien, preocupado porque sus brotes no crecían, estuvo tirando de ellos. Regresó a su casa, sin darse cuenta de lo que había hecho, y le dijo a su familia: "Hoy estoy exhausto porque ayudé a los brotes a crecer". Su hijo corrió a ver lo que había sucedido y los brotes se habían marchitado. Son pocos los que se abstienen de ayudar a los retoños a crecer. También hay quienes

> pensando que de nada sirve, los abandonan y no los deshierban. Los que "ayudan" a crecer son los que tiran de los brotes. Esto no sólo no ayuda, sino que hace daño (2A, 2).

Llegar a tener un "corazón ecuánime" significa desarrollar el valor, pero éste debe ser el que emana de la rectitud y no de una valentía ante un reto externo. Cuando el cuerpo está lleno de qi, todos los sentidos y los órganos funcionan de forma adecuada. Cuando el qi es escaso sobrevienen desequilibrios en emociones y pasiones. ¿Qué es lo que causa la pérdida de qi? Frecuentemente, la interacción con el mundo de los sentidos.

> La función de los oídos y de los ojos no es el pensar y reciben impactos de las cosas externas. Cuando las cosas están en contacto con los sentidos éstos son engañados. Es facultad de la mente el pensar. Si pensamos, aprendemos; si no pensamos, no aprendemos. Fue el Cielo el que nos ha dado eso. Si establecemos la supremacía de lo importante, lo trivial no podrá vencerlo; es eso y nada más lo que forja al gran hombre (6A, 15).

Los deseos y los apetitos no son malos en sí y son parte de la naturaleza humana. Satisfacer los apetitos es natural; son los excesos los que son malos y además son dañinos para la salud. Sin embargo, el ser humano nace con un corazón que tiene la capacidad de pensar moralmente y permite poner un freno a los sentidos, que son atraídos ciegamente por los objetos del mundo exterior. Así se establece la diferencia entre las personas comunes que han perdido su corazón, se someten a sus deseos, han perdido el sentido del pudor y son así más cercanos a los animales, y los hombres superiores, que conservan su integridad y su equilibrio. No se trata de combatir lo malo en nuestra naturaleza para promover lo bueno. Cuando elegimos lo importante sobre lo nimio seguimos y conservamos nuestra naturaleza, así como defendemos un hombro y no un dedo.

> Mencio dijo: "El ser humano ama todas las partes de su cuerpo de manera igual. Amándolas igual, las cuida igual. No existe ni una pequeña partícula de su piel que no quiera y por eso no deja de cuidar ni una pequeña partícula de su piel. En cuanto a cuál será la mejor manera de lograr este cuidado es él el único juez. El cuerpo tiene partes nobles y partes viles, tiene partes importantes y otras triviales. No debe ser perjudicado lo importante por lo trivial ni lo noble por lo vil. El que cultiva lo trivial se vuelve mediocre, el que cultiva lo importante se vuelve un gran hombre. Si un hortelano

> descuida los árboles wu y jia por atender guinjos y zarzales, es un mal hortelano. El que atiende un dedo y sin darse cuenta descuida los hombros y la espalda, es un pésimo médico. Al que no hace otra cosa que comer y beber, los demás lo desprecian, ya que por cuidar de lo trivial pierde lo importante. El que come y bebe, pero no desatiende lo demás ¿no es acaso el que considera que su boca y su barriga han de ser tratados [como lo es] un pequeño trozo de piel?" (6A, 14).

Como dice Anne Cheng, a semejanza de Confucio, Mencio no se plantea el problema del Bien opuesto al Mal. Para Mencio, al igual que para todos los confucianos, existe una vía única que conduce a la manera correcta de actuar. Tomar otro camino supone equivocarse, perderse, no es elegir. Esto confiere una gran responsabilidad al ser humano, que no está marcado ni por pecados originales ni por vidas disipadas. Los que entienden esto son sabios, y lo que tienen en común, explica Mencio, es que, "si para obtener el Imperio deberían hacer algo impropio o matar a un inocente, no lo harían" (2A, 2).

## Gobierno y sociedad

Como todos los filósofos chinos de su época, Mencio tiene como preocupación central describir cuáles son las bases de un buen gobierno. Tiene la oportunidad de discutirlas con los soberanos que visita y frecuentemente se refiere al gobierno ejercido por los reyes de la antigüedad para ilustrar sus argumentos. La obligación del gobernante es garantizar el bienestar y la felicidad del pueblo y tomar las medidas necesarias para lograrlo. Cuando el rey Hui de Liang se queja de la pérdida de gran parte de su territorio y pregunta qué puede hacer para fortalecer su Estado, Mencio le dice que es preciso velar por que cada persona en años buenos tenga suficiente comida para alimentar a sus padres y al resto de su familia, y que en años malos nadie se muera de hambre. Esto no sólo es justo, sino que también garantiza la conducta de las personas cuya condición o educación no les permiten tener el corazón ecuánime de un hombre superior y cuyo comportamiento puede ser de insubordinación y violencia ante circunstancias adversas.

> Sólo un hombre superior junzi puede tener un corazón ecuánime aun careciendo de sustento cotidiano. Pero el pueblo, si no tiene un sustento cotidiano, no tendrá un corazón ecuánime. El que no tiene un corazón ecuánime no puede evitar tener una

> conducta disoluta y sin freno [...] Por lo tanto, un soberano ilustrado debe ordenar los medios de subsistencia del pueblo a fin de asegurarse que por un lado sean suficientes para servir a sus padres y sus madres y por el otro para alimentar a sus mujeres y sus hijos (1A, 7).

Mencio hace una dura crítica al sistema económico imperante en su tiempo pues, según él no garantiza el sustento ni para los padres ni para las esposas e hijos. Observa que aun en épocas de abundancia la vida es dura para el pueblo, pero en épocas difíciles es fácil morirse de hambre. El pueblo gasta toda su energía en sobrevivir, y eso es una tarea de tiempo completo, por lo que "¿cómo pueden tener tiempo para aprender sobre ritos y deberes?" (1A, 7). Aconseja encontrar un sistema equitativo del pago de tributo dependiendo de las cosechas y pide a los gobernantes no apartar a los campesinos de sus tierras ni obligarlos a hacer trabajos de corvée en temporadas altas. No faltan los consejos para lograr una economía que garantice el bienestar indispensable, y con este fin Mencio estudia los sistemas mencionados en textos antiguos, valorando cada uno según su efectividad. El que más le place es el sistema de "campo en forma de pozo", jingtian 井田, llamado así porque el carácter para pozo, jing, tiene nueve subdivisiones. En este sistema, que según Mencio se usó en la dinastía Shang, un campo de 900 mu (60 hectáreas) se subdividía en nueve partes de 100 mu cada una. Ocho de las partes eran cultivadas por igual número de familias y la novena por todas ellas para pagar el tributo. Si bien no existe certeza de que ese sistema haya sido empleado en algún momento de la antigüedad, durante toda la historia de China fue considerado un ideal de reparto equitativo y justo, un socialismo temprano o un comunismo primitivo.

Asegurar el sustento del pueblo es el primer deber del gobernante, pero no es suficiente. Así lo entendió el soberano de la antigüedad Shun, quien dio instrucciones para que se enseñara a las personas a cultivar la tierra pero se preocupó porque cuando la gente "está bien alimentada, tiene ropa caliente y vivienda cómoda pero no recibe educación, se asemeja a las bestias" (4A, 4). Por eso también ordenó que se les enseñaran las virtudes y los ritos que rigen las relaciones humanas. Así aprendieron que "entre padres e hijos debe haber afecto; entre soberano y súbdito, rectitud; entre

marido y mujer, separación de tareas; entre viejos y jóvenes, jerarquías; entre amigos, fidelidad" (4A, 4).

Para Mencio la acción civilizadora realizada por los reyes sabios es fundamental; sin ella la gente común estaría sin rumbo. Es necesario establecer reglas de conducta en todos los niveles para que la sociedad funcione y para que sea clara la distinción entre gente civilizada y bárbaros. Sin embargo, Mencio no niega que, a pesar de la obligación de conducirse conforme a las reglas del ritual y del comportamiento correcto establecido, hay circunstancias en las cuales elegimos un proceder menos rígido. El ser humano tiene la capacidad de reflexionar, si 思, que no es precisamente una actividad complicada de raciocinio, pero ayuda, en algunas ocasiones, a sopesar si una aplicación estricta de las reglas de conducta es apropiada. En un ejemplo que ilustra esta capacidad, un filósofo rival de Mencio pregunta a éste si es cierto que, según las reglas, un hombre y una mujer no deben tocarse cuando se dan o reciben algo. Mencio responde que así es. Entonces pregunta el filósofo: "Si tu cuñada se está ahogando, ¿la sacarías con tus manos?", a lo cual un exasperado Mencio contesta: "Sólo un animal no sacaría a su cuñada si se estuviera ahogando. Es cierto que según las reglas de comportamiento correcto un hombre y una mujer no deben tocarse cuando dan o reciben algo, pero si tu cuñada se está ahogando, usas tu criterio" (4A, 17). En este sentido, Mencio no tiene la rigidez que luego manifestarán los filósofos neoconfucianos.

A fin de cumplir con la obligación de gobernar bien y en beneficio de sus súbditos, el soberano debe rodearse de personas capaces. Mencio no es necesariamente un "demócrata" y reconoce que hay jerarquías en la sociedad, así como en las diferentes partes del cuerpo. Cree indispensable la división de trabajo porque es absurdo y poco práctico exigir que una persona produzca todo lo que requiere.

> Los hombres superiores tienen sus propias actividades y los hombres inferiores tienen las suyas. Además, todas las personas pueden conseguir los cientos de productos que elaboran los artesanos. Si deben producirlos ellos mismos para su uso personal, todos en el Imperio estarían corriendo por las calles. Es por eso por lo que se dice: "Algunos trabajan con sus mentes y otros trabajan con su fuerza. Los que trabajan con su mente gobiernan a los demás, los que trabajan con su fuerza son gobernados por los otros. Los

que son gobernados mantienen a los que los gobiernan, los que gobiernan son mantenidos por ellos”. Es ése un principio universal (3A, 4).

A pesar de poner énfasis en las jerarquías entre clases sociales, Mencio no duda en aconsejar que, de faltar personas de alcurnia o allegados que cumplan con los requisitos para garantizar un buen gobierno, ha de buscarse entre los de menor rango, teniendo siempre cuidado de que posean la autoridad moral necesaria. Esa autoridad se refleja en su manera de tratar al pueblo, es decir, siguiendo las reglas de ren. Tal actitud emula el sentimiento del padre hacia el hijo; consiste en tratar al pueblo con la humanidad con que debe tratar un padre a su hijo, con un amor a veces acompañado de medidas severas, pero siempre en su beneficio.

La legitimidad del soberano recae en su aceptación por parte del pueblo. En esto Mencio es muy claro. Cuando habla de los grados de importancia en el mundo humano, dice que “lo más importante es el pueblo, luego vienen los altares de los dioses de la tierra y los granos y el soberano es el último. Es por eso por lo que el que se gana la confianza del pueblo será el hijo del Cielo” (7B, 14). ¿Cómo se lleva a cabo la entrega del poder? Mencio no avala la monarquía hereditaria porque cada gobernante debe merecer su puesto y no basta ser hijo del monarca. Es el Cielo el que decide conceder el poder, pero no lo hace de manera directa y explícita.

Wan Zhang dijo: “Es cierto que Yao le entregó el Imperio a Shun?” Mencio dijo: “No es así. El hijo del Cielo no puede entregar el Imperio a otra persona”. Wan Zhang preguntó: “En tal caso, ¿quién le dio el trono a Shun?” “El Cielo se lo dio.” “Cuando el Cielo se lo dio, ¿lo hizo dándole instrucciones precisas?” “No es así. El Cielo no habla pero se manifiesta a través de las acciones y los hechos”
(5A, 5).

Cuando el soberano falla en lo encomendado por el Cielo, o sea, cuando pierde la confianza del pueblo, puede ser destituido. Sin embargo, el pueblo no tiene la capacidad de hacer esto por sí mismo; son los ministros, en realidad los de sangre real, quienes al percibir la situación y darse cuenta del sufrimiento de la gente, pueden sustituir a su líder. “Si el gobernante comete graves errores, le reclamarán, pero si sigue cometiéndolos y no escucha, entonces lo destituirán” (5B, 9). Incluso hay circunstancias en las que se justifica el regicidio.

El rey Xuan de Qi preguntó: "¿Es cierto que Tang desterró a Jie y el rey Wu mató a Zhou?" "Así lo dicen los textos antiguos." "¿Entonces un súbdito puede asesinar a su soberano?" "El que mutila la benevolencia ren es un bandido, el que atropella la rectitud yi es un rufián. Al bandido y al rufián los llamamos fulanos. He sabido de la muerte del fulano Zhou pero no he oído del asesinato de un soberano"
(1B, 9).

La actitud de Mencio hacia la guerra es congruente con su preocupación por el pueblo. Las guerras acarrean sufrimiento y muerte, dejan la tierra yerma y deben ser evitadas. No existen guerras justas salvo cuando se trata de sacar del poder a un monarca malo a quien no se puede convencer de otra manera. Aun así, los que toman la iniciativa deben ser personas de gran autoridad moral.

En general, Mencio tiene una convicción optimista, casi mesiánica, de que, a pesar del panorama desolador que prevalece en su época, las cosas pueden cambiar, y que la gente como él está obligada a hacer que eso suceda. Este optimismo tiene su base en la teoría del filósofo acerca de la naturaleza humana y su bondad ingénita, que si bien no siempre es aparente en todos los seres humanos, puede manifestarse una vez que se dan las circunstancias adecuadas, la educación y la guía de los sabios. Esta teoría no excluye a nadie y da fe del humanismo iniciado por Confucio, mucho más incluyente que el de la civilización occidental. Asimismo, con su aceptación de la teoría del Mandato del Cielo, que admite la destitución de un gobernante cuando éste no actúa según las reglas que lo justifican, Mencio está en franca oposición con la teoría de la "gracia divina" que cobijaba a los monarcas europeos. El soberano que el Cielo legitima debe ser un parangón de comportamiento moral, y la sucesión hereditaria, en vigor en tiempos de Mencio, no garantiza que la persona al mando tenga las cualidades necesarias. Sin embargo, tarde o temprano el Cielo se manifestará y habrá en el mundo unidad y paz. "Cada quinientos años un verdadero rey debe aparecer. En este intervalo hay hombres de mérito. Desde el establecimiento de Zhou hasta ahora, han pasado más de setecientos años. Los quinientos años ya pasaron y ya es hora. Parecería que el Cielo no desea que haya paz en el mundo"
(2B, 13).

Si bien el Cielo es fuente de legitimidad política, las manifestaciones que indican la pérdida del mandato vienen de la gente común y su descontento. El Cielo es lo que está detrás del universo, y sin él éste dejaría de existir, pero no interviene de forma directa. El ser humano puede ser uno con el universo si perfecciona su naturaleza moral, lo que según D. C. Lau indica cierto misticismo en Mencio.

Mencio fue reconocido durante siglos como un representante del confucianismo ortodoxo y su texto forma parte de los Cuatro Libros que constituyen la base del pensamiento de esa escuela filosófica. Sin embargo, fue criticado en algunos momentos de la historia. Por ejemplo, el primer emperador de la dinastía Ming, Ming Taizu, enfurecido por la insistencia de Mencio en la importancia del pueblo y la legitimidad del regicidio, mandó suprimir varios pasajes ofensivos de su texto que hablan de la supremacía del pueblo y la pérdida del poder de algunos monarcas por el descontento de sus súbditos. Asimismo, según el historiador Wu Han, se le oyó decir: "Si este viejo aún estuviera vivo, tendríamos que tratarlo muy severamente".

Las críticas dirigidas a Confucio a principios del siglo xx alcanzaron a Mencio, quien fue considerado reaccionario y un freno para realizar la modernización de China. Después de la revolución de 1949, el filósofo fue duramente criticado por el mismo Mao, quien señalaba que su teoría de la igualdad de la naturaleza humana sólo se refería a las clases privilegiadas y en muchas instancias demostraba su desprecio por el pueblo. De igual modo, su aseveración de que hay quienes trabajan con las manos y quienes trabajan con la mente se tomó como una prueba más de un clasismo repudiable. En la actualidad, con la reciente legitimación de la tradición confuciana en China, Mencio vuelve a ser el gran exponente del confucianismo, el discípulo de Confucio que afinó algunas de las ideas del maestro que representan el corazón de esta tradición.

El texto chino consultado es Si Shu, Taipéi, editorial Fu Zhi Zhi Sheng, 1996.

También se consultaron las traducciones al inglés de D. C. Lau, James Legge y Bryan Van Norden y la traducción del libro 6A, en "Mencio: Sobre la naturaleza humana", de Flora Botton Beja, Estudios Orientales, vol. iv, núm. 3 (11), 1969, pp. 333-347.

## 4. Xunzi (c. 238 a.n.e.)

### Vida y obra

Xunzi 荀子, o maestro Xun, es el más hábil y brillante teórico del confucianismo; su obra representa el sistema más completo en la filosofía china de la antigüedad. Lo poco que se sabe de su vida proviene de una breve biografía que se encuentra en el capítulo 74 del Shiji de Sima Qian, escrito dos siglo más tarde. Nació en Zhao, Estado situado en la parte central del norte de China, y vivió hacia fines del período de los Estados Combatientes de la dinastía Zhou. Siendo ya mayor llegó a la corte de Qi, donde, en el marco de la academia Jixia, vivía un núcleo de intelectuales atraídos por ofrecimientos de títulos y regalías. A pesar de haber sido recibido con honores, Xunzi cayó en desgracia y aceptó un puesto de magistrado en Lanling, en el Estado de Chu, al sur de Shandong. En 238 a.n.e. fue asesinado su protector, y ésta es la única fecha fidedigna que tenemos para Xunzi, quien terminó sus días en esa localidad. De su obra no queda más que el libro que lleva su nombre (probablemente en su mayoría dictado por él), compilado por primera vez en 77 o 76 a.n.e., el cual consta de 32 capítulos con sendos ensayos teóricos sobre un tema específico.

Xunzi tuvo varios discípulos, entre ellos algunos que, por sus ideas, no ayudaron a afirmar su reputación de confuciano ortodoxo. Por ejemplo, fue mentor de Han Feizi, filósofo legalista cuya teoría del Estado, basada en el poder y los castigos, se convirtió en la doctrina oficial del Estado de Qin, enemigo acérrimo del confucianismo. Además fue su discípulo Li Si, ministro del primer emperador de la dinastía Qin, quien desempeñó un papel importante en la persecución del confucianismo y la quema de los libros clásicos. De igual modo, sostener algunas ideas opuestas a las de Mencio, considerado máximo exponente de la ortodoxia confuciana, le valió a Xunzi menor reconocimiento y cierto olvido en la historia, hasta que fue reivindicado por los filósofos de la República Popular China.

A pesar de sus desacuerdos con Mencio, Xunzi no deja de ser un confuciano convencido; para muchos estudiosos éste es el exponente del lado más realista del confucianismo, mientras aquél representa una actitud más idealista. El desacuerdo principal de ambos filósofos radica en su concepción de la naturaleza humana, xing 性, a la que Mencio considera

buena y Xunzi mala. Sin embargo, si bien para Mencio la tarea del ser humano consiste en descubrir y afirmar su naturaleza, para Xunzi es el ser capaz de transformarla y hacerla afín a los valores confucianos. Como dice Anne Cheng, nos encontramos ante la paradoja de un ser humano que puede corregir su naturaleza a través de ritos que no son parte de ella.

### La naturaleza humana

Nos dice Xunzi: “La naturaleza humana xing es mala y su bondad es fruto de un esfuerzo consciente. Por naturaleza, el ser humano, desde que nace, ama su propio provecho y si siguiera este impulso habría contienda y arrebato y se perderían a la vez la cortesía y la deferencia” (capítulo 23, “La naturaleza humana es mala”). La maldad no se define en términos cristianos, no es un pecado; es un desorden, una anarquía de sentimientos, sentimientos y deseos frustrados. ¿Cuál es el origen del mal al que tiende el ser humano? Al igual que Mencio, Xunzi atribuye las manifestaciones negativas al resultado del contacto de los sentidos con el mundo exterior.

> Desde que nace siente envidia y odio hacia los demás y si diera rienda suelta a estos sentimientos reinaría la violencia y se perderían la lealtad y la buena fe. Tiene asimismo al nacer apetitos derivados de los ojos y de los oídos, es decir que gusta de sonidos y formas agradables y si siguiera esta inclinación llegaría a la lascivia y el desorden y se perderían todas las normas de conducta moral (capítulo 23).

Mientras que para Mencio en el estado natural el ser humano tiende hacia la bondad, que a veces no se realiza por un desequilibrio del qi 氣, para Xunzi existe un impulso dinámico de deseo desenfrenado que viene desde dentro. Hay diferencias de intensidad entre los seres humanos, pero todos son propensos a querer satisfacer sus deseos, y si así lo hicieran resultaría una situación de “contienda y arrebato, violando el orden establecido, confundiendo la razón y atrayendo la violencia” (capítulo 23). No se trata de suprimir los deseos ni de negar que existen, porque son parte de la naturaleza que el ser humano recibe del Cielo, y no tener deseos es estar muerto.

Sin embargo, a pesar de que la tendencia natural en los seres humanos consiste en saciar sus apetitos y deseos, se observan en el mundo patrones de conducta que están en conformidad con las leyes de comportamiento

moral. Hay hombres corteses, hijos filiales, súbditos fieles. ¿A qué se debe esto? Se debe a que los reyes de antaño, cansados de la contienda y el desorden y viendo que la naturaleza del hombre es mala y que carece del sentido de la justicia y de la rectitud, "establecieron la autoridad de un soberano para guiar a los hombres, elucidaron las normas de conducta moral para transformarlos, instituyeron leyes justas para gobernarlos e idearon castigos para controlarlos" (capítulo 23). Así vemos que el comportamiento moral, a diferencia de lo que asevera Mencio —para quien el sentido moral es inherente al ser humano—, a juicio de Xunzi es resultado de la voluntad de los sabios, quienes entendieron cuál es el camino correcto. Los sabios, por un acto de voluntad, wei 為, plasmaron los ritos y las normas morales, así como un artesano puede plasmar un objeto que es ajeno a su naturaleza. "Un alfarero mezcla la arcilla y modela una vasija, pero la vasija es el resultado de un esfuerzo voluntario del artesano y no de su naturaleza. Otro artesano puede tallar un pedazo de madera y produce un objeto, pero este objeto es el fruto de un esfuerzo consciente del artesano y no de su naturaleza" (capítulo 23).

De esta manera, Xunzi contrapone "naturaleza" y "cultura". Como su naturaleza es mala, el ser humano necesita un maestro que modifique su tendencia al mal y le señale el camino correcto. "Una madera torcida necesita ser enderezada y sometida al vapor para que quede recta, y al metal romo es preciso afilarlo para que quede punzante. Es así como la naturaleza humana, que es mala, necesita de las instrucciones de un maestro para rectificarse y de las normas de conducta moral para acatar el orden" (capítulo 23).

Fiel a la tradición confuciana, Xunzi afirma que todos los seres humanos tienen la capacidad de transformar su naturaleza. "¿Qué significa el refrán 'el hombre de la calle puede volverse un Yu'?" (capítulo 23). Tanto un hombre superior como uno mediocre poseen la misma naturaleza y un hombre común y corriente puede, si se lo propone, volverse un sabio por un acto de voluntad. La prueba está en que, si bien no todos llegan a la sabiduría, al menos son capaces de reconocer algunos principios esenciales, como lo es en la familia la relación correcta entre padre e hijo o en la vida pública la de soberano y súbdito. "Es evidente, pues, que la capacidad

ingénita de conocer estos principios y el hallar medios para practicarlos están en el hombre común” (capítulo 23).

Sin embargo, es obvio que no todos los seres humanos actúan de la misma manera y Xunzi es consciente de que, pese a que en principio todos son iguales y tienen la posibilidad de realizar plenamente su potencial, no desarrollan su capacidad o carecen de la voluntad de hacerlo. Es necesario también buscar un buen maestro y seguir sus enseñanzas, además de asociarse con gente buena y capaz para imitar su ejemplo. El mundo de Xunzi está estratificado y hay quienes “tienen el discernimiento del sabio, hay quienes tienen el discernimiento del aristócrata, hay quienes tienen el discernimiento del mediocre y hay quienes tienen el discernimiento del lacayo” (capítulo 23).

## Los ritos y la música

La visión de Xunzi de la naturaleza humana está estrechamente relacionada con su énfasis en el li 禮 (ritos, ceremonia), comportamiento apreciado por Confucio y presente en Mencio. Empero, en Confucio el ren 仁 es la virtud interna y el li su manifestación externa. Mencio, por su parte, da más importancia al ren pero no descarta el li. Según Homer Dubs, Xunzi privilegia la moralidad externa, la que se manifiesta a través de ceremonias y ritos que regulan el comportamiento humano en lo familiar y lo social, y que en general diferencian a los seres civilizados de los que no lo son. El li incluye los buenos modales, la cortesía, todo lo que se refiere a la interacción cotidiana, la manera de vestirse, el trato hacia los demás, las ceremonias oficiales y familiares. Los ritos mantienen el equilibrio y la ecuanimidad, controlan las pasiones que están en los extremos, como la alegría y el dolor. “Los ritos recortan lo que es demasiado largo y estiran lo que es demasiado corto, eliminan lo que es excesivo y aumentan lo que es insuficiente” (capítulo 19, “Sobre los ritos”).

¿Cuál es el origen de los ritos, ya que no son parte de la naturaleza humana? Sabemos que los seres humanos nacen con deseos y que, al tratar de satisfacerlos, caen en el desorden y la degradación. Sin embargo, desde la antigüedad las mentes más claras tuvieron la lucidez que las estimuló a ordenar la sociedad mediante los ritos, controlando así los impulsos naturales que acarrean la desorganización. Una de las justificaciones más

poderosas de los ritos es su capacidad de contener el arrebato de los recursos por unos cuantos y asegurarse de que se distribuyan de manera más equitativa, evitando la pobreza. En opinión de Xunzi, una de las peores amenazas para la sociedad es el caos que conduce a la pobreza, y es necesario establecer reglas para garantizar que se satisfagan de manera ordenada los deseos y las necesidades de la gente, pero al mismo tiempo protegiendo el orden social y conservando los bienes materiales.

Los reyes de la antigüedad detestaban el desorden, y por eso establecieron los ritos, li, y el sentido de lo moral, para repartir las cosas y proporcionar los medios para satisfacer los deseos de la gente. Lo hicieron de manera que los deseos no excedieran los bienes disponibles y que los bienes materiales estuvieran siempre acordes a los deseos. Así, tanto los deseos como los bienes se sostienen mutuamente a lo largo del tiempo. Éste es el origen de los ritos (capítulo 19).

No han faltado las comparaciones de Xunzi con Hobbes, incluso con Maquiavelo, pero además de la distancia en el tiempo histórico y la cultura, lo que Xunzi dice sobre el papel que desempeñan los ritos para tener una sociedad ordenada no es mero pragmatismo ni un contrato; significa elevar los ritos a un deber ser que trasciende la pura conveniencia. No es un pacto sino un imperativo.

Eso se logra porque, si bien los ritos son el marco dentro del cual se contiene, regula y a la vez se frena la tendencia natural al egoísmo y la satisfacción de los deseos propios, se establecieron siguiendo ciertos preceptos morales que, aunque no sean innatos, los seres humanos son capaces de entender y aceptar porque tienen inteligencia y discernimiento.

> El agua y el fuego tienen energía, pero no tienen vida. Las plantas y los animales tienen vida, pero no tienen conocimiento. Los pájaros y demás animales tienen conocimiento, pero no tienen un sentido de la rectitud yi. El ser humano tiene energía, vida y conocimiento y además sentido de la rectitud. Es por eso por lo que es el ser más noble de la tierra. No es tan fuerte como el buey ni tan veloz como el caballo; sin embargo, usa el trabajo del buey y del caballo. ¿Por qué es así? Porque solamente el ser humano puede organizarse en una sociedad y los animales no pueden. ¿Por qué no pueden los animales organizarse en una sociedad? Porque solamente los seres humanos establecen jerarquías. ¿Cómo logran establecer las jerarquías? Porque tienen el sentido de la rectitud y, si lo

usan para establecer jerarquías, en la sociedad habrá armonía (capítulo 9, “Sobre el gobierno de los reyes”).

Establecer jerarquías es absolutamente necesario para conservar el orden social. Una sociedad igualitaria sería ingobernable porque cada persona crearía sus propias reglas. En todos los ámbitos, tanto en la familia como en el gobierno debe haber una organización en que cada persona tenga su lugar y sea consciente de ello. Así se puede mantener una división de trabajo y de clases sociales. Con los ritos se asignan funciones a todas las personas y se asegura el buen funcionamiento de la sociedad. Al mismo tiempo, los que por jerarquía están encargados de esa organización deben tomar en cuenta las necesidades de la gente y garantizar en lo posible su satisfacción.

Los ritos funerarios para los padres y los sacrificios que se llevan a cabo para honrarlos expresan el dolor y las emociones que suscita su pérdida. Xunzi defiende la exigencia confuciana de observar tres años de luto para los progenitores, retirándose de la vida activa, vistiendo ropa sencilla, comiendo moderadamente porque, afirma, ése es el tiempo necesario para mitigar el dolor. De la misma manera, el luto para el soberano, a quien se considera como un padre, también debe durar tres años.

¿Por qué dura tres años el luto para el soberano? El soberano es el responsable del orden y del buen gobierno, la fuente de lo correcto y de lo racional, el ideal de los sentimientos y de la apariencia. ¿No es justo que todos los hombres se unan y lo enaltezcan? Como dice el Shijing [Libro de las Odas] “Es justo y gentil el príncipe, es padre y madre de su pueblo”. Eso indica que siempre el pueblo ha considerado a su soberano como padre y madre. Un padre puede engendrar a un niño, una madre lo puede amamantar, pero no lo pueden instruir ni educar. El soberano no sólo es capaz de alimentar al pueblo, también puede educarlo (capítulo 19).

Es deber de todos los hombres realizar los sacrificios exigidos por el ritual para honrar a los difuntos; sin embargo, Xunzi es muy claro al indicar que, si bien la manera de efectuarlos es estricta y meticulosa, todo tiene un sentido simbólico y no real. Describe lo que el oficiante debe hacer antes de un sacrificio, a saber, escoger el día adecuado, ayunar, purificarse e invocar el espíritu del muerto, “como si el espíritu del muerto participara en el sacrificio”; entregar cada una de las ofrendas “como si el espíritu fuera

realmente a probarlas", levantar la copa de vino "como si el espíritu de verdad bebiera, y, al finalizar la ceremonia, llorar como si el espíritu partiera" (capítulo 19).

Xunzi se aleja de la interpretación mágico religiosa en la observancia de los ritos y considera que cada estrato social entiende su significado de manera diferente.

> El sabio entiende bien el significado de los ritos. El erudito y el hombre superior encuentran consuelo en su práctica; los funcionarios tienen como tarea conservarlos; para el pueblo es parte de sus costumbres. Para el hombre superior los ritos son parte del camino [correcto] del hombre, para el pueblo son una manera de servir a los espíritus (capítulo 19).

A pesar de negar el origen sobrenatural de los ritos y señalar que su práctica tiene un sentido simbólico, Xunzi está de acuerdo con la idea confuciana de que las acciones humanas tienen una repercusión en el universo y afirma que el Cielo, la tierra y el hombre forman una tríada, planteamiento central del confucianismo que da al ser humano un lugar esencial en el cosmos. Al mismo tiempo, los ritos no son meras reglas y guías para el comportamiento. Tienen una dimensión más amplia, al constituir una especie de "orden natural" que no es independiente ni ideal (al estilo de las ideas platónicas), y tampoco son una simple convención social arbitraria. Los ritos se convierten en un orden que gobierna tanto el universo como el ámbito humano y son un vínculo entre el ser humano y el cosmos.

> Por los ritos se unen el Cielo y la Tierra, el sol y la luna brillan, las cuatro estaciones siguen su curso natural, las estrellas y las plantas se mueven, los ríos fluyen, todas las cosas florecen, el amor y el odio se moderan, la alegría y el enojo encuentran su lugar apropiado. [Por los ritos] los inferiores obedecen, los superiores se ilustran y aunque las cosas cambien constantemente se mantiene el orden. Si uno se aparta de los ritos será destruido. En verdad, ¡los ritos son perfectos! (capítulo 19).

Confucio ya había señalado la afinidad entre los ritos, li, y la música, yue 樂. Claro está, se trata de la música que acompaña las ceremonias y que incluye tanto tocar instrumentos como cantar y bailar. Xunzi escribió un tratado sobre la importancia de la música en el perfeccionamiento del ser humano. Citando el Liji o Libro de los Ritos y usando dos caracteres que se

escriben igual pero que no son homófonos, yue, "música", y le, "alegría", dice: "La música es alegría". Esta última representa el sentimiento de euforia que los humanos experimentan y necesitan expresar, pero no de manera desordenada, y por eso deben observarse ciertas reglas y principios. "Es necesario para el ser humano manifestar la alegría, pero si se manifiesta sin seguir los principios necesarios, producirá desorden" (capítulo 20, "Sobre la música").

Es por eso que los reyes sabios de antaño crearon complejas formas musicales que acompañan a las odas y los himnos y guían la expresión ordenada de los sentimientos, impidiendo así que se desenfrenen. Igual que los ritos, la música une al ser humano con el universo. "La pureza [de la melodía] de la música es la imagen del Cielo, la profundidad y grandeza [de su ritmo] es la imagen de la Tierra, mientras que las posturas y los movimientos [de los danzantes] representan las cuatro estaciones" (capítulo 20).

Con gran detalle Xunzi habla de los instrumentos de su época, lo que permite conocer la riqueza y la variedad de los instrumentos de percusión, metales, cuerdas, madera, aliento y bambú que el hombre superior usaba para expresar sus más altos sentimientos y fortalecer su virtud. Por esa razón, dice Xunzi, la música es alegría, y mientras para el caballero es su guía hacia el camino correcto, el dao, para el hombre común es una manera controlada de gratificar sus deseos. Igual que los ritos, la música, a la que responden todos los seres humanos, ayuda a ordenar la sociedad porque acompaña los ritos oficiales y las ceremonias familiares estableciendo jerarquías y niveles de
obediencia.

## Orden político y sociedad

El gobernante, según Xunzi y como lo indican todos los pensadores confucianos, debe ordenar el Estado con base en principios morales que fueron establecidos por los reyes sabios de antaño y cuyo deber consiste en asegurar el orden, la paz y la prosperidad de los súbditos. Sin embargo, también debe apoyarse en leyes, recompensas y castigos. "Se me ha preguntado cómo se debe gobernar y contesté: 'Promoviendo a los que son meritorios y capaces, aunque no sea su turno; despidiendo sin dudar a los

inferiores e incompetentes; castigando a los incorregibles sin tratar de reformarlos'" (capítulo 9). Es también necesario que haya leyes que sean conocidas y que se puedan aplicar.

Este tipo de comentarios le han valido a Xunzi ser acusado de legalista, escuela que prevaleció en el Estado de Qin —y a la que perteneció su discípulo Han Feizi—, que abogaba por un gobierno apoyado en leyes y no en los valores morales. Cabe recordar que, cuando Qin prevaleció y unificó China en 221 a.n.e., los confucianos fueron perseguidos despiadadamente. Es cierto que cuando Xunzi viajó a Qin alabó a sus habitantes, que en su opinión eran sencillos aunque no altamente civilizados, además de que no eran corruptos ni mentirosos. Sin embargo, criticó ese Estado por sus políticas de mano dura que oprimían al pueblo y por valorar las hazañas bélicas por encima de otras virtudes.

Es interesante una conversación que Xunzi tuvo con Li Si, el primer ministro de Qin, en la cual este último presumía de la fuerza de su territorio y su supremacía ante los rivales, que no obtuvo "por su humanidad y rectitud, sino por aprovechar las oportunidades" (capítulo 15, "Sobre asuntos militares"). Xunzi le respondió que lo que Li Si consideraba "oportunidades" no lo eran de verdad; que la humanidad y la rectitud eran las mayores oportunidades y que la conducta agresiva de Qin hacia los demás Estados hacía vivir a sus súbditos en constante angustia.

> La humanidad y la rectitud pueden ordenar al gobierno. Cuando el gobierno está ordenado, el pueblo se identificará con sus superiores, gustará de su gobernante y no le importará morir por él […] Qin ha sido victorioso durante cuatro generaciones, pero ha vivido con miedo y aprensión constante de que todo el resto del mundo algún día se unirá y lo aplastará (capítulo 15).

Xunzi está de acuerdo con los que abogan por un Estado fuerte, pero ¿qué es ser fuerte? Es un Estado regido por un rey cuya fortaleza emana de la manera justa en que gobierna y de su relación con sus súbditos. Al resumir las cualidades del gobernante, Xunzi afirma que es esencial que sepa conducir los ritos y reconocer los logros de sus subalternos, y así describe lo que hace la fuerza o la debilidad.

> El que trata bien a sus funcionarios será fuerte, el que no lo hace será débil. El que ama a su pueblo será fuerte; el que no, será débil. El que emite decretos confiables será fuerte,

el que emite decretos que no son confiables será débil. Aquel cuyo pueblo está unido será fuerte, aquel cuyo pueblo no está unido será débil. Aquel cuyas recompensas son generosas será fuerte, aquel cuyas recompensas son magras será débil. Aquel cuyos castigos producen temor será fuerte, aquel cuyos castigos son despreciados será débil (capítulo 15).

Cuando le preguntan cuál es la mejor estrategia militar para ganar una guerra, Xunzi responde que se debe tener la confianza del pueblo, porque "el que sabe ganar el apoyo de su pueblo es el que será hábil en usar las armas. Por eso, lo que es esencial en los asuntos militares es ganar la confianza del pueblo" (capítulo 15). Compara al gobernante con un barco y al pueblo con el agua que, así como lo sostiene, puede hacerlo naufragar.

Xunzi cree firmemente en una jerarquía social y política. Si todos fueran iguales, no habría suficientes bienes para satisfacer a todos y habría pugnas y desorden. Si las masas tuvieran el mismo poder no habría jerarquías en las que cada uno conoce su lugar. Así como hay Cielo y Tierra, hay lo que es más alto y lo que es más bajo, y un gobernante ilustrado es capaz de imponer las reglas necesarias. Esto no significa que existan privilegios adquiridos por pertenecer a una clase social; la posición a la que es elevado un hombre depende de su habilidad.

Aunque un hombre sea descendiente de reyes, duques o funcionarios de alto nivel, si no es capaz de cumplir con los ritos, debe ser degradado al rango de plebeyo. Si un hombre que desciende de plebeyos acumula conocimientos, se comporta con rectitud y además cumple con las exigencias de los ritos, debe ser elevado al rango de primer ministro o de funcionario de alto rango (capítulo 9).

## El Cielo

La palabra tian 天, "Cielo", se menciona a lo largo del texto de Xunzi. ¿Qué es en realidad tian? Según Knoblock y Dubs, el término tiene varias acepciones: en una de ellas se define el Cielo como paradigma supremo por el que debe guiarse el comportamiento humano y al que se acerca todo lo más bello y lo más puro. El ser humano, gracias a su capacidad de distinguir entre sus sentidos y emociones cuál es el comportamiento correcto, es capaz de compararse con el Cielo y con la Tierra. Esta visión del ser humano en pie de igualdad con el Cielo y la Tierra prevalecerá en el

pensamiento confuciano en toda la historia. Tian es la “naturaleza”, una fuerza abstracta y universal que controla a los humanos y todas las cosas. El Cielo / naturaleza no es providencial sino ecuánime; no interviene directamente ni en el cosmos ni en los asuntos humanos; no le importa el destino de los humanos, o más bien no participa de forma activa para dar rumbo a ese destino. “El curso del Cielo, tian, es constante. No prevalece gracias a [un sabio como] Yao ni se extingue por un [tirano como] Jie. Si se le responde con un buen gobierno habrá buena fortuna; si se le responde con desorden habrá calamidades” (capítulo 17, “Sobre el Cielo”). De la misma manera todo en la naturaleza sigue su curso sin injerencia directa tanto en el mundo natural como en el humano. “¿Qué relación tienen el orden y el desorden con el Cielo? Yo digo: ‘Los movimientos del sol, la luna y los cuerpos celestes, los días fastos en el calendario eran los mismos en tiempos de Yü y de Jie. Yü logró establecer el orden, Jie atrajo el desorden. El orden y el desorden no vienen del Cielo” (capítulo 17).

Las estaciones se suceden una a otra; con la misma regularidad, las plantas florecen y maduran en primavera y verano, y se cosechan en otoño e invierno tanto en tiempos de Yü (un sabio) como de Jie (un tirano). Así como el Cielo es constante, el hombre superior debe actuar de manera ecuánime en cualquier circunstancia, siempre consciente de que hace “lo que está en su poder y no anhela hacer lo que está únicamente en el poder del Cielo” (capítulo 17). Podemos estudiar el Cielo pero no podemos cambiar nada en él. Xunzi se acerca al daoísmo cuando afirma: “Lograr sin actuar y obtener sin buscar, eso es lo que hace el Cielo” (capítulo 17).

Los fenómenos naturales, como eclipses, cometas, lluvias torrenciales, se presentan a veces y en todas las épocas, sin que esto signifique que sean portentos que anuncien calamidades. Si un soberano es justo, aunque todos los fenómenos sucedan a la vez, no habrá necesariamente ningún evento catastrófico. El escepticismo que Xunzi mostraba ante la injerencia de los espíritus en la vida de los humanos cuando hablaba del culto de los ancestros, se repite aquí. Sin embargo, debe explicar qué sentido tiene que se realicen ritos y ceremonias para invocar la ayuda del Cielo:

> Se hacen oraciones para que llueva y llueve. ¿Por qué? Digo que no hay ninguna razón, que es como si no se hubiera rogado que llueva y llueve. El sol y la luna sufren eclipses y se [hacen ceremonias] para salvarlos; hay una sequía y se pide que llueva; se usan los

instrumentos de adivinación a fin de tomar decisiones importantes. Sin embargo, las ceremonias no se llevan a cabo porque se piense que algo se logra con ellas, se hacen como adorno. Es por eso que el hombre superior las ve como un adorno, pero la gente común las ve como algo sobrenatural (capítulo 17).

Las verdaderas desgracias, dice Xunzi, no son resultado de fenómenos naturales sino de acciones humanas. Cuando hay un mal gobernante que no atiende las necesidades del pueblo, impone trabajo forzado en el momento de la cosecha y provoca hambrunas; cuando son descuidados los ritos dentro y fuera de la familia, entonces hay desgracias.

## La rectificación de los nombres

Al igual que Confucio y toda la escuela confuciana, Xunzi aborda la rectificación de los nombres, zheng ming 正名, y comparte la convicción de que los nombres correctos dirigen las acciones correctas y son fundamentales para la organización de la sociedad. En Xunzi esta teoría tiene estrecha relación con la ética y con su discurso sobre los ritos y las ceremonias. Los nombres son la clave para cumplir con los requisitos de la apropiada ejecución de los ritos, que a su vez son guías para el comportamiento correcto. Es también necesario que los nombres y los objetos se mantengan estrechamente vinculados con la posición y el estatus. Al proteger los nombres correctos, el gobierno protege el orden social y político. Los nombres deben ser congruentes con el deber y con los principios rituales encarnados en el gobierno, cuya función es rectificar al pueblo. De no mantenerse la adecuación de títulos y nombres, no se puede ser congruente con el deber y eso lleva al desorden.

¿Cuándo se llevó a cabo la rectificación de los nombres? "Los grandes reyes más recientes, al establecer los nombres para la ley penal, siguieron a la dinastía Shang; para las jerarquías y los títulos, siguieron a la dinastía Zhou; para los nombres de las ceremonias, siguieron las costumbres rituales" (capítulo 22, "La rectificación de los nombres"). El lenguaje es un producto humano consciente creado en la antigüedad, y los nombres se usan para designar objetos de la naturaleza y del ámbito humano. Si no hay un patrón común y universal del lenguaje, puede haber confusión. ¿Cuáles fueron las directrices para que los antiguos sabios ordenaran el lenguaje?

"Para los nombres comunes de todas las cosas siguieron lo establecido por las costumbres de China, y se aseguraron de que estos nombres pudieran usarse en lugares remotos y con costumbres diferentes a fin de que todos se comunicaran entre sí" (capítulo 22).

Xunzi, además de la rectificación de los nombres, expone una teoría del lenguaje. ¿Para qué existen los nombres? Para diferenciar una cosa de la otra, señalar lo que es similar o distinto. Es necesario que los nombres sean correctos y apropiados para cada cosa. Sin nombres establecidos, cada persona podría usar su punto de vista y dar a las cosas valores diversos, haciendo que la asociación entre objeto y nombre sea confusa y relativa, y, nos dice Xunzi, siempre consciente de las consecuencias éticas y políticas, "la distinción entre lo noble y lo vil se [volvería] confusa y los hombres no [podrían] diferenciar de manera correcta lo que es igual y lo que es diferente" (capítulo 22), y las intenciones del gobernante no se transmitirían de manera clara, lo que le impediría gobernar bien.

¿Cómo se establecen las diferencias entre las cosas? ¿Cómo se distingue una cosa de otra a fin de darle un nombre apropiado? Los sentidos y la mente que tenemos por naturaleza nos ayudan en esta tarea. Cuando las cosas son similares en categoría y forma, los sentidos las perciben como iguales. Al compararlas y ver su similitud se les da un nombre genérico que es usado universalmente. Cada sentido participa para establecer similitudes y diferencias y la mente procesa las emociones.

> Las diferencias de formas, colores y diseños son distinguidas por los ojos. Las diferencias de tono, timbre, ritmo y las alteraciones de los sonidos son distinguidas por el oído. Lo dulce y lo amargo, lo salado y lo desabrido, lo picante y lo agrio y los diferentes sabores son distinguidos por la boca. Las fragancias y el hedor, el perfume y lo putrefacto y los diferentes olores son distinguidos por la nariz. El dolor, la comezón, el frío y el calor, lo suave y lo áspero, lo ligero y lo pesado son distinguidos por el cuerpo. El habla y los acontecimientos, el placer y la ira, la tristeza y la alegría, el amor y el odio y el deseo son distinguidos por la mente (capítulo 22).

Si únicamente se registran los estímulos a los sentidos, sin una labor de entendimiento, o si, aun entendiéndolos, no se les puede nombrar, eso es ignorancia. ¿Qué es lo que se toma en cuenta al asignar nombres? Se trata de encontrar una forma compartida para las cosas. "Las cosas que son iguales deben tener el mismo nombre y si son diferentes deben tener un

nombre diferente. Cuando un nombre es suficiente para expresar un sentido, debe usarse un solo nombre; cuando un solo nombre no es suficiente, se usa uno compuesto" (capítulo 22).

En este sentido, Xunzi hace una crítica a los sofistas, como Gongsun Long, quien afirma que "un caballo blanco no es un caballo" y produce una confusión innecesaria. Para Xunzi un nombre compuesto puede referirse a un mismo objeto. Hay muchísimos seres en el mundo, y si queremos referirnos a todos con un mismo nombre los llamamos "cosas". Cuando los dividimos en categorías usamos un nombre genérico como "pájaro" o "bestia", y si deseamos ser más específicos limitamos aún más el sentido del nombre. Los nombres no son inherentes a las cosas ni tienen una realidad intrínseca. Son el resultado de la costumbre y del consenso de dar un nombre a cierta realidad.

Después de contrastar, diferenciar y clasificar las cosas requerimos normas para evaluarlas y medios para comunicarnos entre nosotros. Para eso usamos el discurso y debemos cuidar que las palabras que empleamos señalen claramente nuestra intención. "Los nombres son el medio para definir diferentes realidades; las oraciones conectan diferentes nombres de diferentes realidades a fin de expresar un solo sentido. El discurso y las explicaciones, al no permitir que los nombres se aparten de la realidad, hacen que los seres humanos entiendan cuál es comportamiento correcto" (capítulo 22).

Tanto el discurso como las explicaciones ayudan a que la mente comprenda cuál es el dao o camino correcto. La mejor manera de hacerlo es la más sencilla, y el soberano ilustrado no se deja seducir por una dialéctica que confunde. En la antigüedad, el soberano gobernaba con el poder de su carisma, sin necesidad de explicaciones, y el pueblo lo seguía. Pero, nos dice Xunzi, en franca crítica a su época: "Ahora ya no hay reyes sabios y el mundo está en caos y han aparecido doctrinas nocivas" (capítulo 22), por lo que es necesario usar un discurso más complejo.

Como hemos dicho, Xunzi no alcanzó nunca la popularidad de Mencio, para quien el ser humano debía dejar que aflorara su naturaleza buena. Xunzi exige un esfuerzo mayor cuando nos insta a domar nuestra naturaleza, que es mala. Al optimismo de Mencio opone una visión más oscura pero tal vez más realista del poder de los sentimientos y las pasiones egoístas que nos caracterizan. Si a veces puede parecer demasiado rígido y

cerebral, es posible descubrir cierta pasión y sensualidad cuando habla de los sentimientos de euforia que nos despierta la música y el placer que sentimos al ver una danza. En el fondo, para ambos el camino correcto es el de seguir un código de conducta que nos permita vivir en paz y armonía. Si para uno el camino se descubre dentro de nosotros, en nuestra mente-corazón, xin, para el otro es la mente la que nos señala cuál es la conducta correcta. Para ambos son necesarios guías, reyes sabios, seres superiores que nos educan y ayudan a reconocer y adoptar las virtudes indispensables para la convivencia humana.

Para la traducción se usó el texto Xunzi Jianshi, Beijing, Zhonghua Shuju, 1983, y se consultaron las versiones inglesas de Burton Watson, Homer Dubs y John Knoblock, así como Xunzi, traducción del capítulo 23, "La naturaleza del hombre es mala", de Flora Botton Beja, Estudios Orientales, vol. IV, núm. 2 (10), 1969, pp. 205-217.

## 5. La *Gran Sabiduría* o *Daxue* y la *Doctrina del Medio* o *Zhongyong*

Estos textos eran dos capítulos cortos del Libro de los Ritos, Liji 禮記, uno de los Cinco Libros Clásicos, y su importancia se debe a la atención que les prestaron los filósofos confucianos de la dinastía Song, sobre todo Zhu Xi (1130-1200), quien los incluyó en los Cuatro Libros, 四書, que constituyeron, junto con las Analectas y el Mencio, la base del pensamiento ortodoxo confuciano. Los Cuatro Libros eran, además, textos básicos para los exámenes que se aplicaban a quienes aspiraban a formar parte de la burocracia imperial. También son el origen de términos filosóficos que, comentados y reinterpretados, cobrarán gran importancia en el neoconfucianismo. El Daxue y el Zhongyong, que fueron atribuidos al discípulo de Confucio, Zengzi, o a su nieto Zisi, son, sin embargo, probablemente de los siglos III o II a.n.e.

### Daxue

El tema del Daxue, 大學 es la educación de los adultos, la institución del junzi 君子, el hombre superior, la enseñanza moral y de orden social, lo

que revela la esencia del programa político y didáctico del confucianismo. Si bien es central la idea del autocultivo, no se trata sólo de mejorar el carácter del individuo, sino de ver el alcance que este autoperfeccionamiento puede tener en términos políticos y sociales.

> Los hombres de antaño que deseaban manifestar su ilustre virtud en todo el mundo primero ordenaban sus estados. Los que deseaban ordenar sus estados primero ordenaban a sus familias. Los que deseaban ordenar a sus familias primero se cultivaban a sí mismos. Los que deseaban cultivarse a sí mismos rectificaban primero su mente. Los que deseaban rectificar su mente primero manifestaban la sinceridad de su pensamiento. Los que deseaban manifestar la sinceridad de su pensamiento, primero extendían su conocimiento. La extensión del conocimiento es la investigación de las cosas (capítulo 1-4).

El ordenamiento del Estado, tarea fundamental para un soberano, no puede realizarse si éste descuida la armonía en su propia familia. Al mismo tiempo, una familia bien ordenada conducirá sin esfuerzo hacia un Estado bien regido.

> Lo que significa que para ordenar el Estado debe ordenarse la familia, es lo siguiente. Nadie puede enseñar a los demás si no puede enseñarle a su familia. Es así como el soberano sin alejarse de su familia puede enseñar a todo el Estado. Se sirve al soberano con la piedad filial, a los superiores con el respeto debido a los hermanos y con compasión a las multitudes (capítulo 9-1).

Las virtudes que debe poseer el hombre superior son virtudes esenciales del confucianismo que requieren que el individuo tome en consideración a los demás: xiao, 孝, o sea, la piedad filial; ren 仁, que como ya se ha dicho es amor, compasión, humanidad; shu 恕 , que significa altruismo o equiparar a los demás con uno mismo. “Es así como el hombre superior debe poseer él mismo las cualidades que exige en otras personas” (capítulo 9-4) y ser ejemplo con su comportamiento de lo que pide a los demás. “Lo que le desagrada a un hombre en sus superiores no debe usarlo cuando trata a sus inferiores; lo que le desagrada en sus inferiores no debe manifestarlo cuando sirve a sus superiores. Lo que le desagrade de los que están delante de él no debe exhibirlo hacia los que están detrás” (capítulo 10-2).

Para desarrollar las virtudes que ayudan a lograr la armonía familiar, social y política es necesario un esfuerzo consciente del individuo encaminado a autocultivarse y corregir o “rectificar” su mente / corazón, xin 心 , el órgano del juicio a fin de impedir que se incline en una u otra dirección como resultado de sentimientos extremos de miedo, placer u otros.

> Cuando decimos que “el cultivarse a sí mismo depende de la rectificación de la mente” significa que si uno está bajo el influjo de la cólera su mente no estará correcta; cuando está bajo el influjo del miedo, su mente no estará correcta; si le influye algo que considera placentero, su mente no estará correcta; cuando está afectado por preocupaciones y ansiedad, su mente no estará correcta (capítulo 7-1).

La ecuanimidad depende de la “sinceridad del pensamiento” o, como dice Angus Graham, de “integrar intenciones”, chengyi 誠意 ; cheng 誠 , completarse, madurar, hacerse, y yi 意 , intención, es decir, idea más intención de actuar.

> Lo que significa “hacer que el pensamiento sea sincero” es no autoengañarse, como cuando nos desagrada sentir un mal olor o nos deleita ver algo lindo. Esto es satisfacerse a sí mismo. Por eso el hombre superior se cuidará aun cuando esté solo. Cuando el hombre inferior está solo y ocioso, no hay un límite a sus malas acciones. Solamente cuando ve al hombre superior trata de disfrazarse, ocultar su maldad y enseñar lo que es bueno en él. Pero no sirve de nada. Los demás lo ven como si estuvieran viendo su corazón mismo. Por eso se dice que lo que es sincero en el corazón de un hombre se manifestará en su apariencia externa. Y es por eso por lo que el hombre superior se cuidará aun cuando esté solo (capítulo 6-1, 2).

A su vez, la “sinceridad del pensamiento” descansa en “la perfección del conocimiento” o “extensión del conocimiento”, zhizhi 致知 , que a su vez depende de la “investigación de las cosas”, gewu 格物 , o, como dice Graham, “llegar a las cosas”. Según Fung Yu-lan, esto se logra cuando al percibir las cosas no nos dejamos engañar por las apariencias que pueden impedirnos tener un conocimiento verdadero. Hay que penetrar detrás de la apariencia externa de las cosas y ver su verdad fundamental. Es así como todo orden social depende de un conocimiento objetivo, lo que parecería indicar que en China antigua existía una actitud precientífica que no maduró. Sin embargo, podría ser más bien una reafirmación del valor

del conocimiento, pero aplicándolo fundamentalmente a lo moral. Como se verá más adelante, las diferentes interpretaciones de los términos chengyi, zhizhi y gewu señalarán las diferencias entre las escuelas del neoconfucianismo.

La enseñanza de la Gran Sabiduría se puede resumir en los ocho pasos que llevarán a la meta final de todo aprendizaje, a saber, la paz en el mundo.

> La extensión del conocimiento es la investigación de las cosas. Cuando las cosas se investigan el conocimiento se extiende; cuando el conocimiento se extiende el pensamiento es sincero; cuando el pensamiento es sincero se rectifica la mente; cuando la mente se rectifica se cultiva la persona; cuando se cultiva la persona las familias están ordenadas; cuando las familias están ordenadas el Estado está ordenado; cuando el Estado está ordenado hay paz en el mundo (capítulo 1-5).

## Zhongyong

Mientras en la Gran Sabiduría se abordan temas políticos y se habla de la mente, la Doctrina del Medio (Zhongyong 中傭) es un texto más filosófico en el que se tocan aspectos de psicología y metafísica y se examina la naturaleza humana. Por su temática y su tono, a veces místico, se interesaron en esta obra escuelas filosóficas, como el moísmo y el budismo, y los filósofos de la dinastía Song encontraron en ella elementos que usaron en su intento de contrarrestar la influencia del budismo que desafiaba el pragmatismo de la escuela confuciana. Zhongyong en Confucio significa el "medio", la moderación: "Perfecta es la virtud del justo medio. Sin embargo, hace tiempo que escasea entre los hombres" (Analectas VI-27); empero, en este texto, según Wing-Tsit Chan, zhong 中 significa lo que es central, el equilibrio, la normalidad, y yong 庸, lo universal, lo armonioso o lo que está en el centro y lo usual.

Se pueden observar tres partes, de las cuales la central es más cercana al pensamiento de Confucio y habla de asuntos humanos, en tanto la introducción y la conclusión son tal vez más tardías y tienen gran afinidad con Mencio. Hay dos temas principales: "la naturaleza humana" y "el Camino del Cielo". Este último va más allá de tiempo, espacio, sustancia y movimiento, y es eterno. Partiendo de la "bondad del ser humano" de Mencio, la Doctrina del Medio trata de resolver el problema de la relación

entre el ser humano y el Cielo. El Cielo determina la naturaleza de cada cosa y señala el curso que debe seguir a fin de realizar su potencial. Puesto que la naturaleza humana, que es dada por el Cielo, es buena, es responsabilidad del ser humano adecuar su comportamiento a la voluntad del Cielo. Esto lo logrará a través del equilibrio y la armonía (Chan 98-1).

> Antes de que se agiten los sentimientos de placer, enojo, tristeza y alegría esto se llama estar en equilibrio zhong. Cuando se despiertan y alcanzan una medida y grado justos se llama armonía he. El equilibrio es la raíz de todo lo que sucede en el mundo y la armonía es el camino universal. Cuando el equilibrio y la armonía lleguen a la perfección, el Cielo y la Tierra alcanzarán su justo orden y todas las cosas florecerán (ZY capítulo 1 4, 5).

La capacidad del ser humano para alcanzar este equilibrio y armonía es lo que lo acerca al Cielo. La teoría de que la naturaleza y el ser humano constituyen una unidad ha estado presente en la filosofía confuciana china a lo largo de toda la historia. El hombre superior, el ser moral que alcanza el equilibrio y la armonía, se caracteriza por ser ecuánime, actuar adecuadamente en cualquier circunstancia, aceptar su situación sin quejarse y estar siempre atento para corregirse a sí mismo. Esto lo diferencia de los que no lo logran.

Lo que une al ser humano con la naturaleza es cheng 誠, sinceridad, integridad o, según Anne Cheng, autenticidad, virtud que debe estar presente cuando el hombre moral, además de desarrollarse él mismo, ayuda a los demás y a todas las cosas a desarrollarse. La sinceridad no es sólo un estado mental; es una fuerza activa que acerca al ser humano al Cielo y lo hace participar de su fuerza creativa. La meta de un perfecto desarrollo humano es casi mística; es la unión de lo interno y lo externo, hacer desaparecer la distinción entre el yo y la naturaleza / Cielo, o entre el yo y los otros.

> Sólo el que es totalmente sincero puede desarrollar plenamente su naturaleza. Si puede desarrollar plenamente su naturaleza, puede desarrollar la naturaleza de los demás. Si puede desarrollar plenamente la naturaleza de los demás, puede desarrollar plenamente también la naturaleza de las cosas. Si puede desarrollar plenamente la naturaleza de las cosas puede ayudar al proceso de transformar y nutrir [que llevan a cabo] el Cielo y la Tierra. Si puede ayudar al proceso de transformar y nutrir [que llevan a cabo] el Cielo

y la Tierra, puede formar una unidad con el Cielo y la Tierra (ZY capítulo 22).

¿Cómo logra el ser humano desarrollarse y cumplir el destino que le asignó el Cielo? Siguiendo el dao, la vía única que le permite completar su desarrollo, así como un árbol sólo puede crecer si lo riega la lluvia o el rocío. Una consecuencia de este patrón es la interacción entre el destino y la acción humana, porque mi destino es lo que el Cielo manda que debo hacer, siempre que lo haga correctamente. Como dice Mencio: "Aunque nada sucede que no sea debido al destino, uno acepta únicamente lo que es su destino correcto" (Mencio VII, A2). El sabio es el que vive siguiendo el dao sin esfuerzo, mientras los demás debemos esforzarnos para alcanzar el grado óptimo de la sinceridad.

Para estos dos textos se consultó el texto chino Si Shu, Taipéi, editorial Fuzhi Zhisheng, 1996; las traducciones fueron cotejadas con las que aparecen en inglés en James Legge y Wing-Tsit Chan, A Sourcebook of Chinese Philosophy, y W. Theodore de Bary e Irene Bloom, comps., Sources of Chinese Tradition, vol. 1.

## 6. La dinastía Han

La última etapa de la dinastía Zhou, conocida como la época de los Estados Combatientes, fue testigo de luchas feroces entre los diferentes reinos que peleaban por la supervivencia y la supremacía. Este período constituye un puente entre un sistema multiestatal y un Estado centralizado que unificó a China. El Estado que triunfó fue Qin 秦 221 (221-207 a.n.e.), cuya superioridad militar y política prevaleció entre sus rivales. La dinastía Qin duró únicamente 15 años, pero dejó su huella al esbozar instituciones que fueron adoptadas por la siguiente dinastía. Durante Qin los confucianos fueron perseguidos y se favoreció una ideología formulada por una escuela rival, el legalismo.

### La filosofía en Han

En la historia de la filosofía china, la época transcurrida entre la dinastía Qin y la caída de la dinastía Han, en 220 e.c., no es considerada la más

original y creativa. El término más usado por los estudiosos para describir el pensamiento de esta época es "sincretismo", por tratarse de un período de reordenamiento de escuelas anteriores. Sin embargo, nadie puede negar la importancia que tuvo para toda la historia de China el auge del pensamiento confuciano, que llegó a constituir, a partir de ese período, la ideología oficial del Imperio chino. Durante Han se consolidaron las instituciones que dominaron el sistema imperial chino y que habían de perdurar durante dos milenios. Fue también en Han cuando se cristalizó la noción de una identidad china y la pertenencia a una civilización común de un pueblo que se autodenomina han.

El sincretismo es aparente en el pensamiento confuciano de Han, que recoge elementos del daoísmo, de la escuela yin yang y de los cinco elementos, y donde hay cabida para buenas dosis de legalismo heredado del régimen totalitario de Qin.

El confucianismo, tal como fue conocido por las enseñanzas de Confucio y luego de sus discípulos, Mencio y Xunzi, es un pensamiento ético-político con una preocupación central por la naturaleza humana, su bondad innata (o no) y su perfectibilidad por medio de la educación y el entrenamiento. Para Confucio y sus seguidores, el hombre superior es aquel que alcanza la mayor virtud y se vuelve un ejemplo para los demás. Aparte de la perfección personal, las relaciones familiares y sociales deben regirse por reglas estrictas en jerarquías definidas, pero en ellas el poder también implica deber. El gobernante puede exigir obediencia (como un padre a su hijo) pero ha de velar por el pueblo (como por un hijo).

El daoísmo no toma como centro al ser humano sino a la naturaleza. Es la filosofía de lo natural, lo espontáneo, lo sencillo, lo eterno: el dao 道. El dao es uno pero produce dos fuerzas, el yin 陰 y el yang 陽, por cuya interacción se generan todas las demás cosas. El ideal es la no acción, lo que no significa no hacer nada, sino más bien no ir en contra del curso de la naturaleza. Al mismo tiempo que el daoísmo filosófico, se desarrolla en esa época la corriente de Huang-Lao, en la cual se mezclan el culto al Emperador Amarillo y a Laozi, y donde se formula la ideología de un imperio centralizado y se enfatiza la búsqueda de la inmortalidad.

La escuela yin yang afirma que todo se debe a la interacción de dos fuerzas: el yin (lo oscuro, lo pasivo, lo débil, representado por lo femenino,

la tierra, la muerte, etc.) y el yang (lo claro, lo activo, lo fuerte, representado por lo masculino, el Cielo, la vida, etc.). La interacción de estas dos fuerzas es la causa del principio, del fin y de todo cambio de las cosas. Puesto que esta interacción es regular, el universo tiene orden y es constante, pero al mismo tiempo es cambiante y dinámico. Todas las cosas tienen alguna conexión e influencia mutua, y de la misma manera el ser humano y la naturaleza son afectados el uno por el otro.

Según la teoría de los cinco elementos o wuxing 五行 (también llamados "cinco procesos", "cinco fases o cinco agentes"), el fuego, el metal, la tierra, el agua y la madera tienen su correspondiente en toda la realidad. Hay cinco colores, cinco virtudes, cinco estaciones (otoño, invierno, primavera, verano y una estación intermedia entre el verano y el otoño), cinco puntos cardinales (cuatro más un punto central), etc. Los elementos actúan de forma cíclica y se suceden unos a otros, se producen mutuamente o se someten entre sí.

El legalismo es, al igual que el confucianismo, un pensamiento eminentemente político y ético. El énfasis, sin embargo, no está puesto en la virtud del soberano, sino en la fuerza real que es ejercida y conservada mediante un gobierno autoritario y el manejo de recompensas y castigos con los cuales se controla a los súbditos y también a los funcionarios.

El confucianismo, cuya victoria fue gradual, tuvo que competir con las demás escuelas filosóficas, sobre todo con cultos daoístas que profesaban personas influyentes y parientes del emperador. Su triunfo final, ocurrido durante el reino del emperador Wu (141-87 a.n.e.), se debió a los esfuerzos de varios filósofos que incorporaron aspectos de las escuelas yin yang y de los cinco elementos. El propósito que perseguían esos filósofos era crear un sistema que ofreciera una explicación del mundo divino, natural y humano. Entre ellos, los confucianos, por su formación, eran los que ocupaban puestos en la burocracia, conocían la tradición y el ritual correcto, tan importante para afianzar el régimen imperial. Entre estos filósofos destaca Dong Zhongshu, quien tuvo mayor influencia en su época.

En Han se suscitó una controversia que se mantiene viva hasta nuestros días: la disputa del Viejo y el Nuevo Texto. Dong Zhongshu y gente de su escuela utilizaron textos clásicos que decían haber recibido por tradición oral después de la quema de los documentos confucianos durante la

dinastía Qin y que habían sido plasmados con la nueva escritura de la dinastía Han. En el primer siglo de nuestra era, sin embargo, el erudito Liu Xin afirmó haber encontrado los verdaderos textos, escritos a la manera antigua de la dinastía Zhou. La controversia sobre esos documentos era más que todo una diferencia de interpretación de la enseñanza de Confucio. Los adeptos del Nuevo Texto consideraban a Confucio un rey sin trono, un mesías, casi un dios; los del Viejo Texto lo veían como un sabio, un maestro, un ser humano.

Después de la muerte de Dong Zhongshu, los abusos de la escuela del Nuevo Texto, el manejo de supersticiones y exageraciones, el uso de augurios y adivinanzas, a veces con claros fines políticos, provocaron la reacción de varios pensadores que intentaron regresar el confucianismo a un camino más racional y pragmático. Entre ellos, el más destacado fue Wang Chong, quien no sólo mostró gran impaciencia ante las explicaciones sobrenaturales, sino que criticó al maestro Confucio con bastante irreverencia.

Fue así como, aun desvirtuado y exagerado, o mezclado con otras doctrinas y usado con fines políticos, el confucianismo se arraigó y fortaleció en la dinastía Han, convirtiéndose en la ideología del gobierno, la sociedad y la educación china hasta la caída del régimen imperial.

## Dong Zhongshu (c. 179-104 a.n.e.)

### Vida y obra

Dong Zhongshu 董仲舒 vivió en el siglo II (c. 179-c. 104 a.n.e.). Sabemos, por su biografía incluida en el Han Shu 漢 書 (siglo II e.c.), que fue un estudioso tan dedicado que durante tres años no miró siquiera su propio jardín. Era un maestro célebre, pero se mantenía alejado de sus discípulos y hablaba escondido detrás de una cortina de bambú. A pesar de que sus escritos llegaron a ser muy famosos y su influencia considerable, Dong nunca ocupó un puesto muy alto, sino que sirvió en la corte de dos nobles de provincia. Sin embargo, fue escuchado por el emperador Wudi, quien aceptó algunas de sus ideas contenidas en tres ensayos que Dong redactó en respuesta a la convocatoria del emperador, que solicitó a los letrados su opinión sobre aspectos del gobierno y la interpretación de augurios. El

emperador acogió con interés las sugerencias de Dong, quien aconsejaba invitar a eruditos confucianos a ocupar puestos de confianza, establecer un plan de estudios confuciano en la universidad fundada durante el reino del emperador Ping, en el primer siglo de nuestra era, y favorecer el confucianismo sobre otras escuelas a fin de lograr la unidad. Se le atribuye también haber propuesto el establecimiento de exámenes para dotar a la burocracia con los mejores candidatos. Sin embargo, algunas críticas de Dong sobre la situación política y social de la época, además de su interpretación de los augurios y los portentos, le valieron ser sancionado, destituido y hasta condenado a muerte, aunque fue perdonado por el emperador.

Dong Zhongshu estudió durante muchos años el Chunqiu (Anales de Primavera y Otoño), libro atribuido a Confucio que es una crónica de los acontecimientos acaecidos en su Estado natal, Lu, entre 770 y 476 a.n.e. Como resultado de su investigación, Dong escribió el Chunqiu fanlu (Rocío abundante de los Anales de Primavera y Otoño). Entre los comentarios que había sucitado el texto de Confucio, Dong eligió para su trabajo el Gongyang, que presenta a Confucio como un reformador y da cuenta de su visión global sobre asuntos de gobierno, sociedad y ética, y que considera al maestro como un rey sin trono y no meramente un sabio. Se mencionan otros textos de Dong Zhongshu, pero no han perdurado; se duda incluso que el Chunqiu fanlu sea en su totalidad de su autoría y se cree que habría partes elaboradas en una época posterior, tal vez entre los siglos IV y VI e.c. Sin embargo, es un documento de suma importancia para entender el confucianismo de la dinastía Han.

## Cosmología y ser humano

Inspirándose en las escuelas yin yang y de los cinco elementos, Dong Zhongshu desarrolló una cosmología en la cual el universo es presentado como un todo orgánico compuesto de 10 partes: el Cielo, la tierra, el yin, el yang, la madera, el fuego, la tierra (como elemento), el metal, el agua y el ser humano. El yin y el yang son las fuerzas que activan los cinco elementos, que a su vez producen los diferentes fenómenos de la naturaleza.

> El Cielo contiene cinco elementos: el primero es la madera, el segundo el fuego, el tercero el metal, el cuarto la tierra y el quinto el agua. La madera es el elemento que inicia el ciclo de los cinco elementos, el agua es el final y la tierra el medio. Éste es su orden natural. La madera engendra el fuego, el fuego engendra la tierra, la tierra engendra el metal, el metal engendra el agua. […] Cuando la madera es engendrada, el fuego debe alimentarla; al perecer el metal, el agua debe almacenarlo. El fuego quiere a la madera y la nutre con el yang, pero el agua somete al metal y lo entierra con el yin (CQFL 42).

El Cielo es la fuerza que controla el universo, pero el ser humano es una copia, un microcosmos hecho a imagen del Cielo.

> La tierra sirve al cielo con la mayor lealtad y es por eso que los cinco elementos representan el comportamiento de hijos piadosos y ministros leales. Los cinco elementos se denominan de esta manera porque representan cinco modos de comportarse. […] Al hijo le corresponde recibir y cumplir. Para él, apoyar es como el fuego que quiere a la madera; enterrar al padre es como el agua que somete al metal; y servir al soberano es como la tierra que venera al cielo (CQFL 42).

Si el Cielo tiene el yin y el yang, el hombre tiene los sentimientos que son su yin y su naturaleza que es su yang. La naturaleza humana no es buena en sí, pero tampoco es mala porque hay en el ser humano tanto humanidad como codicia, y ambas se encuentran en su cuerpo.

> Lo que se llama cuerpo es recibido del Cielo. El Cielo tiene dos maneras de manifestarse: el yin y el yang, y de la misma manera el cuerpo tiene una doble naturaleza con la humanidad y la codicia. A veces el cielo controla las manifestaciones del yin y del yang, y a veces el ser humano limita sus sentimientos y sus deseos. Es igual el camino [del hombre] y el Cielo (CQFL 35).

El ser humano tiene la capacidad de poner freno a sus sentimientos a través de su mente, así como el Cielo usa el yang para controlar el yin. De este modo, el perfeccionamiento del ser humano es una extensión de lo que hace el Cielo.

> Podemos comparar a la naturaleza humana con los ojos. Cuando dormimos, están cerrados y reina la oscuridad y deben esperar a despertar para poder ver. Antes de despertar se puede decir que poseen la cualidad de la vista; sin embargo, no se puede decir que efectivamente ven. Ahora bien, la naturaleza de toda la gente tiene una

> cualidad, pero no está aún despierta y es como gente que está dormida en espera de poder despertar. Es necesario un aprendizaje para que se vuelva buena (CQFL 35).

Al explicar cómo se relacionan los seres humanos con el Cielo, Dong nos dice:

> Los sabios de antaño emitían sonidos que imitaban [los sonidos de] el Cielo y la Tierra y se llamaban denominaciones. Cuando daban órdenes, emitían sonidos que se llamaban nombres […] Nombres y denominaciones se articulan de maneras diferentes, pero tienen el mismo origen puesto que son sonidos que se profieren para dar a conocer el sentido del Cielo.

Es importante el papel de los sabios porque el Cielo no habla; sin embargo, capacita a los seres humanos para que compartan su sentido. Los nombres que revelan, a través de los sabios, el sentido del Cielo deben ser examinados con profundidad. Y reitera: "Cada cosa está en conformidad con su nombre y cada nombre, adecuado al Cielo. El Cielo y el hombre, entonces, se unen y forman una sola cosa. Se unen para compartir un principio común, actúan para beneficiarse mutuamente, se conforman uno con el otro y reciben uno del otro" (CQFL 35).

### Filosofía política

En la filosofía política de Dong, el soberano es alguien a quien ha avalado el Cielo: "Un soberano que ha recibido el mandato es alguien a quien el Cielo ha transmitido su sentido. Por eso es denominado 'Hijo del Cielo' a fin de significar precisamente que el Cielo es para él como un padre y que sirve al Cielo con piedad filial" (CQFL 35). Como muchos de sus contemporáneos, Dong es consciente de la situación precaria en la que vive el pueblo y culpa a los malos funcionarios de no advertir al dirigente de los problemas.

> El soberano tiene así grandes palacios, múltiples terrazas y pabellones adornados con esculturas e incrustaciones, y pintados con brillantes colores. Pero, al mismo tiempo, los impuestos y los tributos no tienen límite y despojan al pueblo de su riqueza; los trabajos forzados y las labores obligatorias roban al pueblo de su tiempo; el sinfín de quehaceres deja al pueblo sin fuerza y es así como infelices y desdichados se rebelan y abandonan el reino (CQFL 58).

La estrecha relación de los ámbitos natural y humano hace que cualquier acción humana influya en el curso de la naturaleza; por eso toda acción mala puede acarrear anomalías naturales y grandes desgracias. El soberano, por su misma autoridad, es particularmente responsable de la buena marcha del ámbito natural, y, si pierde su virtud, todo el universo lo resiente. De no acatar las señales claras del descontento celestial, puede incluso perder su trono. “Si el soberano es pródigo y derrochador, si rebasa todos los límites y abandona el decoro, entonces el pueblo se rebela, y cuando el pueblo se rebela, el soberano está perdido” (CQFL 58).

Dong desarrolló una filosofía útil para un imperio centralizado y con un gobierno autoritario para el cual era indispensable una sociedad controlada y con jerarquías definidas. En su concepción cosmológica, el universo es un todo con un orden cuyas partes se complementan de manera orgánica. En la dualidad del yin y el yang, si bien un elemento es complemento del otro, hay uno dominante; es claro que el yin, el elemento subordinado, corresponde a la mujer, el súbdito, el hijo, etc. El soberano, imagen del Cielo, en este mundo tiene la autoridad suprema, pero tal vez podamos conceder a Dong el mérito de haber dejado una pequeña abertura para que esta autoridad pueda ser en algún momento impugnada. Finalmente, también se puede señalar que la misma responsabilidad que se atribuye al ser humano en la buena marcha de los fenómenos naturales no es únicamente una superstición derivada de creencias religiosas animistas de la antigüedad, sino una forma de asignar al ser humano un lugar importante en el universo.

Se consultó el texto chino en Zhongguo zhexueshi zilao xuanji. Liang Han zhibu, vol. 1, Beijing, Zhonghua Shuju, 1961; las traducciones fueron cotejadas con las que aparecen en inglés en Wing-Tsit Chan y W. Theodore de Bary y con las traducciones de algunos textos de Dong Zhongshu y Wang Chong, por Flora Botton Beja, en Maeth, Botton y Page, Dinastía Han.

## Wang Chong (27-97)

Si bien Dong Zhongshu es el creador de la ortodoxia confuciana que prevalecerá a partir de la dinastía Han como sustrato ideológico del Imperio chino, Wang Chong 王充 (27-97 e.c.) es uno de los pensadores más

independientes en toda la historia de la filosofía china. En una época en la cual el confucianismo dominaba el pensamiento chino, no tuvo reparos para expresar ideas que no coincidían con la ortodoxia aceptada y Wang Chong llegó a cuestionar al mismo maestro Confucio y a otros "grandes" de la
tradición.

## Vida y obra

De la vida de Wang Chong sabemos lo que él mismo cuenta en el capítulo titulado "Ziji" ("Autobiografía"), en el único libro de ensayos que ha quedado de su obra total, el Lunheng 倫 衡, y lo que se encuentra en el Hou Hanshu 後漢書 de Fan Ye, del siglo v e.c. Como él dice, pertenecía a una familia pobre, poco ilustre, pero eso no le impidió ser un estudioso destacado. "Wang Chong es producto de una familia humilde y es bastante único en ella", pero "un becerro rojizo puede nacer de una vaca negra, sin que perjudique su calidad" (LH 85, "Ziji"). Sin embargo, su inteligencia y su tenacidad dieron como resultado una educación sólida y amplios conocimientos.

> En el tercer año de Jianwu (año 27) nació Wang Chong. Cuando era pequeño y se encontraba con sus amigos no le gustaban los juegos indecorosos [...] A los seis años recibió las primeras enseñanzas y aprendió a ser sincero, benévolo, obediente, correcto y reverente. Era digno, serio, callado y tenía la voluntad de un dignatario [...] Cuando aprendió a escribir, su maestro le dio las Analectas y el Shu Jing y leía todos los días mil caracteres (LH 85).

Es probable que no haya tenido una carrera destacada y que su espíritu crítico y mordaz no le haya permitido llegar a altos puestos ni crear una escuela. Como él mismo dice: "Wang Chong tenía buen carácter y ecuanimidad, y no codiciaba la riqueza y el honor. Cuando sus superiores se fijaban en él y lo promovían, pasando por encima de los demás, no se aferraba al puesto alto; cuando sus superiores lo ignoraban, lo degradaban y lo humillaban, no se desanimaba por su bajo puesto" (LH 85).

El Lunheng, que podríamos traducir como Ensayos críticos o Disquisiciones, fue concebido como un libro crítico y polémico en contra de las ideas y creencias que a Wang Chong le parecían erróneas, y, como

dice Alfred Forke —quien tradujo la mayor parte de esos ensayos y considera a su autor como "uno de los mejores pensadores chinos"—, fue "a través de su confrontación y discusión de las ideas de otros como Wang Chong casualmente desarrolló su propia filosofía".

## Crítica a Confucio

En contra de la corriente encabezada por Dong Zhongshu, Wang Chong no consideraba a Confucio como un santo intachable; para él era humano y no divino. Para sostener esa opinión, Wang Chong expuso las contradicciones e inconsistencias entre las palabras y las acciones del maestro. Por ejemplo, Confucio se jactaba de no interesarse en la política ni en los bienes materiales, pero "Confucio admite que buscó puestos no para difundir su pensamiento sino para poder comer" (LH 28, Wen Kong, "Crítica a Confucio"). Esto era poco digno de un sabio. En realidad, mucha de la culpa la tenían sus discípulos, quienes a veces no entendían al maestro y no lo retaban para que aclarara sus dudas. Dice Wang Chong:

> Según los estudiosos, los discípulos de Confucio eran setenta hombres cuyo talento fue muy superior al de los confucianos actuales. Esto es un error. Ellos consideran que Confucio, siendo un maestro, un sabio que transmitió la doctrina, lo hizo solamente para gente cuyo talento era poco común y por eso los considera excepcionales. El talento de los hombres de antaño es igual al talento de los hombres de hoy (LH 28).

Y todos pecan a veces de timidez para cuestionar al maestro. "Si se hacen preguntas sobre cosas que no están bien explicadas y si se reta a Confucio, eso no es una agresión en contra de la rectitud" (LH 28).

Wang Chong extiende su crítica a los libros clásicos, que exageran la perfección de los soberanos de antaño, y afirma que los seres humanos de antes y de ahora tienen la misma esencia bajo el mismo Cielo. Había tanto cosas buenas como malas en la antigüedad, que por esa razón no es superior a los tiempos presentes. La teoría de la degeneración de épocas recientes no convence a Wang Chong, quien con mucho tino señala que por lo menos en lo material hay mejores condiciones: "Los hombres de las generaciones anteriores bebían sangre, comían hierbas y no conocían los cinco granos comestibles; las generaciones posteriores cavaron la tierra para hacer pozos, araron la tierra para plantar semillas, bebían agua del pozo y

comían granos además de saber usar el agua y el fuego" (LH 56, "Qishi", "La igualdad de los tiempos"). El espíritu crítico de Wang Chong, que osó desafiar las ideas dogmáticas de su época, es bastante admirable.

¿Materialismo?

En el pensamiento de Wang Chong destacan su interpretación materialista del universo y su combate a la superstición. Este filósofo negó la intencionalidad de las fuerzas que rigen el destino de los humanos y la intervención de fantasmas y espíritus en nuestra vida. Varios estudiosos lo comparan con Lucrecio (99-55 a.n.e.), quien propuso una filosofía natural y se esforzó por disipar el miedo a la muerte y a los castigos que supuestamente se pueden padecer una vez acaecida ésta.

Para Wang Chong, el Cielo, tian 天, no es una entidad metafísica sino una sustancia material igual que la tierra, di 地. Después del caos primigenio, tian y di se separaron y se distanciaron. Siguiendo las enseñanzas de la astronomía de su época, Wang Chong ve a tian como un domo enorme que despide grandes cantidades de qi 氣 (vapor, fluido), el cual produce todos los organismos. "Tian cubre desde arriba y di se expande abajo, y es así que cuando el qi de abajo sube y el qi de arriba baja, todas las cosas son creadas en medio" (LH 54, "Ziran", "Sobre la espontaneidad").

El qi es el que da la vida a los humanos. Sin embargo, Wang Chong distingue entre un qi que es yin y forma los huesos y los músculos, y un qi, que es yang y es responsable de la mente y el espíritu. La muerte significa el cese de la respiración, es decir, expulsar del cuerpo al qi, que regresa a la masa etérea. "El hombre vive gracias al qi vital. Cuando muere, su qi vital se apaga: lo que mantiene al qi vital es la sangre en las arterias. Con la muerte la sangre en las arterias se acaba y consecuentemente el qi vital deja de actuar; el cuerpo decae y se transforma en tierra y barro" (LH 62, "Lunsi", "Sobre la muerte").

Wang Chong se opone a la creencia de que los muertos no pierden su personalidad después de fallecer y se vuelven fantasmas, y combate el miedo que tal creencia puede producir. La idea de que hay fuerzas que controlan la vida y el destino de los humanos hace que se ofrezcan sacrificios a veces costosos a fin de aplacar a los espíritus nocivos. En algún momento, en Han, se ofrecían sacrificios a más de 1 500 deidades. Para

Wang Chong esto era señal de decadencia y tontería: "Puesto que no hay fantasmas y espíritus que reciban esos sacrificios, las personas inteligentes no deberían realizarlos" (LH 75, "Jiechu", "Sobre exorcismos"). Si bien es cierto que los muertos no se convierten en fantasmas, los fantasmas sí existen; son imágenes espectrales creadas en ocasiones por un qi yang o un qi distorsionado. "El fantasma es únicamente una imagen, sin cuerpo, aparece sólo por un instante y rápidamente se extingue" (LH 65, "Dinggui", "Sobre los fantasmas").

Para los confucianos, los sacrificios ofrecidos a los ancestros muertos son la máxima manifestación de amor y respeto hacia ellos. Wang Chong acepta que es importante ejecutar esta reverencia, pero no cree que los muertos tengan participación en ella o que puedan recibir estos sacrificios. "Preparar sacrificios es correcto pero la creencia de que los espíritus pueden ser afectados por ello es erróneo [...] los muertos no tienen conciencia y no pueden comer ni beber" (LH 76, "Siyi", "Sacrificios para los muertos").

Wang Chong también se refiere a los augurios y portentos que tanto preocuparon a los chinos a lo largo de la historia y que tuvieron suma importancia en Han. Para él, si bien hay señales de buen o mal agüero, no son mensajes del Cielo para los humanos, sino que son fortuitos. Los desastres naturales no son consecuencia de la conducta humana sino de desequilibrios entre el yin y el yang. Tampoco predicen la llegada de una era de paz, el reino de un gran emperador o el nacimiento de un sabio. No hay causalidad aparente entre un portento y un acontecimiento. Sin embargo, admite que algunos augurios positivos pueden coincidir con un acontecimiento afortunado. Un buen augurio producto de un "qi armonioso" puede coincidir con la llegada de un emperador sabio, quien también es producto de un "qi armonioso". Al tiempo que trata de dar una explicación material a la presencia de fantasmas y la aparición de portentos, Wang Chong admite que estos fenómenos "naturales" pueden ser señales de la decadencia de un Estado o de la desgracia de un ser humano: "Cuando un hombre se morirá, un fantasma infausto aparece; cuando un Estado se extinguirá, un mal portento se vislumbra" (LH 65).

La contradicción que percibimos en el pensamiento de Wang Chong, pragmático y escéptico, por un lado, pero, por otro, con una carga de creencias de su época, se ejemplifica en su evaluación de la leyenda, muy popular en sus días, según lo cual el primer emperador de Han, Gaozu, era

hijo de un dragón. Chong encuentra que todo eso "es falso y absurdo". En primer lugar, los dragones vuelan, pero Gaozu no puede hacerlo. Además, ni las plantas ni los animales de diferentes especies son capaces de aparearse y producir otro ser. "Es obvio", nos dice el filósofo, "que un dragón es de diferente especie que un ser humano. ¿Cómo puede entonces desear a una mujer y embarazarla?" (LH 15, "Jiguai", "Lo sobrenatural"). En contraste, lo que sí es obvio para Wang Chong es que existen los dragones…

Destino

Wang Chong se preocupa e indigna por la desigualdad de la sociedad en la que vive, por la división entre ricos y pobres. Observa que hay terratenientes con dinero y poder, pero sin integridad, y gente honesta que no tiene éxito. Se manifiesta en contra de la nobleza de linaje. "Un pájaro sin linaje es un fénix, un animal que no pertenece a ninguna especie es un unicornio, un hombre no es un sabio gracias a sus ancestros" (LH 85). ¿Cuál es entonces la razón de la desigualdad? Es el destino, ming 命, decidido por el qi que penetra el vientre materno. Nada puede cambiar el sino que desde el nacimiento será responsable de la salud, la prosperidad o la pobreza y hasta la muerte repentina de un ser humano. Todo está predestinado; los poderosos lo son por destino y no por mérito.

> El que ha tenido éxito no es necesariamente el más sabio ni el pobre el más estúpido. Con suerte se tiene todo, sin suerte todo se pierde. Por eso, si el destino es favorable y la suerte buena, una persona común y corriente es colmada de honores, y si el destino es miserable y la suerte mala, el hombre más extraordinario permanece en la desolación. Si el éxito fuera la medida del talento y de la virtud, los grandes señores que dominan una ciudad y viven del producto de la tierra serían todos hombres sabios como Confucio y Mozi
> (LH 85).

En todos los casos, lo que Wang Chong dice perseguir es la verdad. El criterio para llegar a ésta, en todas las cosas, es encontrar ejemplos en hechos reales para apoyar en ellos cualquier teoría. Sin embargo, el filósofo advierte que la pura acumulación de ejemplos prácticos y la mera averiguación a través de los sentidos no bastan. Es necesario siempre usar el intelecto que interpreta lo que los sentidos señalan. En todo momento

Wang Chong está en busca de pruebas tanto en él como en otros. Frecuentemente pregunta: "¿Cómo se puede probar esto?", "¿Cómo se explica esto otro?" Estas interrogantes no eran comunes ni en su época ni después de él.

Wang Chong atrajo la atención de estudiosos chinos después de la Revolución Cultural, cuando Confucio aún era duramente criticado. Se le consideró un "rebelde contra las ideas de la clase terrateniente", que "usaba el arma ideológica del materialismo para criticar implacablemente el apriorismo idealista". Sin embargo, se admitía que si bien "su tendencia esencial [era] el materialismo, [éste se hallaba] entremezclado con un fatalismo naturalista". Se ha señalado su ateísmo en su negación de la existencia de fantasmas y la importancia de los augurios como manifestaciones del Cielo; en su repudio a la creencia de la injerencia del Cielo en la creación y el destino de los humanos; en su aseveración de que el espíritu no puede existir separado del cuerpo, y en su teoría del qi como fuerza material. Una prueba de su singularidad es su crítica a Confucio, a pesar de no haberlo denunciado en los términos extremos que se merecía. Finalmente, agrada su crítica de los libros clásicos y su cercanía a los legalistas al desestimar que el pasado fue mejor que el presente.

## Wang Chong, confuciano

A pesar de la dificultad que representa clasificar a Wang Chong y aunque en la tradición filosófica china se le ha considerado a menudo como ecléctico que no pertenece a ninguna escuela, hay muchos indicios de que este filósofo tiene afinidades con el confucianismo, a pesar de sus desacuerdos en varios puntos. Confucio era el ejemplo máximo de sabiduría para Wang Chong, quien mencionó al maestro cientos de veces en el Lun Heng. En varias ocasiones Chong dirige sus críticas más a seguidores de Confucio que al maestro mismo y a menudo señala que sus rivales han interpretado erróneamente a Confucio o tomado de forma literal algunas aseveraciones exageradas. Su teoría sobre la espontaneidad de la creación en el mundo natural, así como la falta de intencionalidad de esta creación —que es producto de la no actividad que se transforma en "soplo vital"—, lo acercan al daoísmo. También comparte con los daoístas la convicción de que el ser humano, una criatura más en este mundo, no puede tener influencia en el

Cielo. Sin embargo, en cuanto a la vida en la sociedad Wang Chong no hace suyo el desdén de los daoístas hacia los asuntos mundanos y cree en la necesidad de reglas de conducta. Asimismo, su gran respeto por la educación y el conocimiento es definitivamente confuciano. En sus palabras: "Es por efecto de la educación que cambian todos los seres vivientes" (LH 8, "Shuaixing", "Formar el carácter"). Su tendencia a favorecer el presente sobre el pasado y su escepticismo sobre épocas de oro de antaño podrían acercarlo a los legalistas; sin embargo, aunque no se enfrenta directamente al legalismo, se aleja de él haciendo una crítica a Han Feizi, a quien reprocha que hable sobre agricultura y guerra pero no sobre conducta decorosa y rectitud, además de dar importancia a los castigos y no a la conducta moral. Es claro que el código moral al que se refiere Wang Chong es el establecido por los confucianos.

Por último, la preocupación de Wang Chong por la naturaleza humana es parte de la gran discusión sobre este tema esencial en el confucianismo y acerca del cual Wang Chong tiene una actitud ecléctica al aceptar que, si bien hay buenos y malos, todos pueden mejorar. "Cuando hablamos de naturaleza humana acordamos en que es tanto buena como mala. Los buenos son por naturaleza propia, los malos pueden ser instruidos y dirigidos para volverse buenos" y "El corazón de aquel cuya naturaleza es mala es como la madera o la piedra. Sin embargo, si el hombre puede trabajar la madera y la piedra, ¿por qué no ha de ser lo mismo con algo que no es ni madera ni piedra?" (LH 8).

El texto chino que se utilizó para la traducción es el Lunheng jijiao, Taiwán, Shijie Shuju, 1952, 2 vols. La traducción fue cotejada con la versión inglesa de A. Forke, y las traducciones de algunos textos de Dong Zhongshu y Wang Chong, por Flora Botton Beja, en Maeth, Botton y Page, Dinastía Han.

## Bibliografía selecta de la primera parte


Ames, Roger T., y Henry Rosemont Jr. (trads.) (1998). The Analects of Confucius: A Philosophical Translation. Nueva York, The Ballantine Publishing Group.

Chan Wing-Tsit (trad. y comp.) (1963). A Sourcebook in Chinese Philosophy. Princeton, Princeton University Press.

Cheng, Anne (1997). Histoire de la pensée chinoise. París, Éditions du Seuil.
De Bary, Theodore (ed.) (1964). Sources of Chinese Tradition, vol. 1. Nueva York, Columbia University Press, 3ª reimp.
Dubs, Homer H. (trad.) (1966). Hsüntze. The Moulder of Ancient Confucianism. Taipéi, Ch'eng-wen.
Dubs, Homer H. (trad.) (1966). The Works of Hsüntze. Taipéi, Ch'eng-wen.
Fingarette, Herbert (1972). Confucius: the Secular as Sacred. Nueva York, Harper and Row.
Forke, Alfred (trad.) (1962). Lun-Heng, Philosophical Essays of Wang Ch'ung. Nueva York, Paragon Book Gallery, 2 vols., 2ª ed.
Fung Yu-lan (1952). A History of Chinese Philosophy, vol. 1, The Period of the Philosophers. Derk Bodde (trad.). Princeton, Princeton University Press, 2ª ed., 7ª reimp.
Gardner, Daniel K. (2014). Confucianism. A Very Short Introduction. Oxford, Oxford University Press.
Graham, Angus C. (1991). Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. La Salle, Open Court Publishing Company, 2ª reimp.
Knoblock, John (1988). Xunzi. A Translation and Study of the Complete Works, 3 vols. Stanford, Stanford University Press.
Lau, D. C. (trad.) (1970). Mencius. Londres, Penguin Books.
Lau, D. C. (trad.) (1998). Confucius: The Analects (Lun yü). Londres, Penguin Books.
Legge, James (ed.) (1960). The Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious indexes, vols. 1 y 2. Hong Kong, Hong Kong University, 3ª ed.
Leys, Simon (trad.) (1997). The Analects of Confucius. Nueva York, Norton & Company.
Loewe, Michael (2011). Dong Zhongshu: A Confucian' Heritage and the Chunqiu Fanlu. Leiden, Brill China Studies.
Maeth, Russell, Flora Botton y John Page (1984). Dinastía Han. 206 a. C.-220 d. C. México, El Colegio de México.
Mote, Frederick W. (1971). Intellectual Foundations of China. Nueva York, Alfred A. Knopf.
Schwartz, Benjamin I. (1985). The World of Thought in Ancient China. Cambridge, The Belknap Press of Harvard University Press.

Suárez-Girard, Anne-Hélène (trad.) (2006). Confucio. Lunyu. Barcelona, Random House Mondadori.
Van Norden, Bryan W. (trad.) (2008). Mengzi with Selections from Traditional Commentaries. Indianápolis, Hackett.
Waley, Arthur (trad.) (1964). The Analects of Confucius. Londres, George Allen & Unwin, 5ª reimp.
Watson, Burton (trad.) (1963). Hsün Tzu. Basic Writings. Theodore De Bary (ed.). Nueva York, Columbia University Press.

# Parte II

# EL NEOCONFUCIANISMO DE LAS DINASTÍAS SONG Y MING

*José Antonio Cervera*

## Introducción

Después de la dinastía Han (206 a.n.e.-220 e.c.), el Imperio chino se desmembró. Durante más de tres siglos y medio, China estuvo dividida entre el norte, dominado por varios pueblos nómadas, y el sur, donde se sucedió una serie de dinastías propiamente chinas, ninguna de las cuales duró demasiado tiempo. Desde el punto de vista de la cultura y el pensamiento, lo más destacable de este período de los Tres Reinos y las Seis Dinastías (220-589) fue la llegada a China de una nueva religión y filosofía: el budismo.

El pensamiento budista llegaría a dominar la cultura china durante las dinastías Sui (581-618) y Tang (618-907). Paradójicamente, esa hegemonía cultural provocaría que, en la siguiente gran dinastía, la Song, tuviera lugar un renacimiento del confucianismo. A lo largo de las dinastías Song (960-1279) y Ming (1368-1644), los filósofos confucianos dieron a este sistema de pensamiento nuevos aires, con ideas y conceptos renovados. Desde la época clásica, el confucianismo no había vivido un período tan dinámico. Los textos de los autores de estas dinastías, así como su interpretación de obras anteriores, de la época clásica, marcarían el pensamiento chino hasta el siglo xx.

Angus Graham, en su influyente obra El Dao en disputa, realiza un recorrido por la filosofía china, desde la época de Confucio hasta la dinastía Han. Para este estudioso, el aspecto que marca a todos los autores y las escuelas del período clásico es la relación del ser humano con el Cielo (Tian 天 ), uno de los conceptos más importantes de toda la historia del pensamiento chino, identificado como una especie de deidad no personal que gobierna el mundo. Del Cielo ya habían hablado ampliamente algunos filósofos de la época clásica, como Confucio o Xunzi, tal como se vio en la primera parte de este libro. Tras un primer momento en el que el ser humano estaba unido al Cielo, hubo una separación que duró varios siglos. Sería sólo durante la dinastía Han cuando el Cielo y el ser humano se reunificarían. Sin embargo, esta unificación no se vería reflejada plenamente en el confucianismo hasta la dinastía Song. Se puede decir, por tanto, que la eclosión del neoconfucianismo llegaría a unir al ser humano con el Cielo. En las dinastías Song y Ming, la cosmología y la ontología despertarían un

interés sin precedentes entre los filósofos confucianos. Otros conceptos que cobrarían enorme importancia serían, entre otros, dao 道, li 理, qi 氣 y xing 性. Todos ellos serán analizados en profundidad en las siguientes páginas.

La segunda parte de este libro, tras dedicar un pequeño espacio a la llegada del budismo y su impacto en China, se centrará en los principales filósofos y conceptos que se desarrollaron durante las dinastías Song y Ming, en la corriente filosófica que en Occidente suele llamarse neoconfucianismo. Las citas de los filósofos neoconfucianos que aparecen en el texto provienen en algunas ocasiones de la traducción hecha por estudiosos contemporáneos. En esos casos, se indica quién es el autor de la traducción. Cuando no se indique nada, la traducción es propia, a partir del original en chino clásico.*

## 1. Budismo y confucianismo en la dinastía Tang

### La llegada del budismo a China y sus escuelas

Aunque el budismo llegó a China durante la dinastía Han, sería sobre todo durante el período de los Tres Reinos y las Seis Dinastías cuando llegaría a tener una inmensa relevancia, tanto en el norte como en el sur del país. Tras el fracaso del confucianismo para explicar la caída del imperio, y con el daoísmo que aconsejaba escapar, el budismo ofreció a la gente común consuelo ante unas circunstancias históricas difíciles y una esperanza en la vida después de la muerte que no proporcionaba ninguna corriente autóctona china. Entre las clases populares, el budismo se mezcló mucho con el daoísmo.

Cuando la dinastía Sui unificó China tras más de tres siglos de desunión, algunos elementos del budismo chino, ya domesticado, se utilizaron para avanzar hacia la unidad cultural de todo el imperio. Durante la dinastía Tang, el budismo se subordinó poco a poco al poder del Estado. En la vida y la cultura de la clase alta se le aceptó de manera común. Al mismo tiempo que el budismo dominó los intereses intelectuales y espirituales de la clase gobernante, entre los campesinos fue acogido por la mayoría. Se puede decir por tanto que la dinastía Tang representa el momento de la mayor expansión del poder del budismo en China. Según Arthur Wright, la dinastía Tang puede ser considerada una época en la que el budismo

constituyó una fe común. Y fue el momento en el que se desarrollaron varias escuelas propiamente chinas, muy diferentes del budismo original procedente de la India.

Se pueden destacar tres grandes escuelas del budismo chino que influyeron en los filósofos neoconfucianos: Tiantai, Huayan y Chan. La primera en aparecer, durante la dinastía Sui, fue la escuela Tiantai 天台. Para esta corriente, hay un principio único de la realidad, el cual se identifica con la mente. Hay identidad mente-realidad. Ahora bien, a diferencia de la visión propia del budismo indio, en que lo absoluto es trascendente, en esta visión china lo absoluto es inmanente. Además, en esta escuela se enfatiza que la iluminación no sólo es accesible a todos, sino que se puede conseguir en esta vida, característica típicamente china que se opone a la visión de tiempos en extremo largos de la India.

El siguiente paso en la sinización del budismo se dio con la escuela Huayan 華嚴. Esta corriente budista tuvo su punto culminante durante la época de la emperatriz Wu Zetian (625-705), de la dinastía Tang. En esta escuela se considera que la realidad es dual. Se separa entre el principio, li 理, y las cosas o los fenómenos del mundo, shi 事. Como señala Anne Cheng, para el budismo Huayan la realidad auténtica es única, es el principio o li, es la mente del Buda. Pero lo que nosotros vemos son todas las cosas del mundo, las manifestaciones del mundo fenoménico, los shi que son reflejos del li. Los filósofos neoconfucianos se verían influidos por esta idea. El principio o li de las cosas es lo que hay que conocer, y, conociéndolo, se podrá entender el mundo y se sabrá cómo actuar.

La tercera gran escuela del budismo chino es la Chan 禪, conocida internacionalmente por su transcripción en japonés: zen. Se enfoca más en estudiar la naturaleza humana, uno de los temas fundamentales de la filosofía de Mencio y de los filósofos neoconfucianos. Se suele distinguir entre una escuela Chan del norte y una escuela Chan del sur. Según la primera, la iluminación se puede alcanzar tras un entrenamiento dilatado en el tiempo. En teoría uno se puede iluminar en esta vida, pero al cabo de un proceso muy largo. Para llegar a ello hay que seguir una serie de pautas y aprendizajes; esto es lo que se suele conocer como gradualismo. Por el contrario, de acuerdo con la escuela del sur, en el fondo todos estamos ya iluminados, pero no lo sabemos. Los partidarios de esta corriente lo

explicaban mediante el sol, que no deja de estar ahí, aunque no lo veamos cuando está nublado. Según esta concepción, puede haber una iluminación súbita. Esto se conoce como subitismo.

Gradualismo y subitismo son las dos tendencias del budismo que se podrán encontrar también en el neoconfucianismo. Grosso modo, se podría aseverar que la escuela de Cheng Yi y de Zhu Xi, o escuela del principio, representa la tendencia gradualista, y la escuela de Lu Xiangshan y Wang Yangming, o escuela de la mente, la tendencia subitista. En la controversia entre gradualismo y subitismo, que marcó buena parte de los debates del budismo durante la dinastía Tang, la escuela del sur llegaría a imperar y eclipsaría por completo a la escuela del norte, que cayó en el olvido. Por eso la idea dominante en el budismo Chan es la posibilidad de la iluminación súbita.

El budismo Chan no sólo es el que se puede considerar más chino; también fue el más duradero. Sobrevivió a la gran persecución antibudista del año 845 y continuó prosperando durante la dinastía Song. Por ello fue la principal referencia budista para los filósofos neoconfucianos.

Hay varios aspectos en los que la civilización china difiere totalmente de la india. La idea india de tiempos sumamente largos, casi infinitos, se contrapone con la visión china de un tiempo corto, finito, correspondiente a una vida humana. Esto influyó en la inculturación del budismo en China. Según el budismo original de la civilización india, llegar a la iluminación requiere un tiempo muy largo, de eones. Pero en China se empezó a plantear que la iluminación podía alcanzarse aquí y ahora. ¿Por qué? Mencio decía que todos podían ser como Yao y Shun (dos de los reyes míticos, considerados grandes sabios de la antigüedad), es decir, la sabiduría podía ser alcanzada por cualquier persona. Esto influyó en las escuelas budistas propiamente chinas, para las que la iluminación se puede conseguir en la actual vida. Algunos autores han sugerido que la posibilidad planteada por el budismo chino de lograr la iluminación en esta vida puede deberse a una sociedad más dinámica que la de las castas indias: en China, toda persona de mérito podía llegar alto, al menos en teoría, a través del esfuerzo y el estudio, mientras que en la India prácticamente la única posibilidad para subir en términos sociales era esperar a la siguiente vida.

La importancia de la mente en el pensamiento chino del último milenio hay que atribuirla a la influencia del budismo. Confucio casi no habló de la

mente. Mencio sí se refirió a ella, y también los daoístas, como Zhuangzi. Sin embargo, el papel de la mente en la cultura de la India es mucho más relevante que en China. Como se verá más adelante, la mente fue fundamental para los filósofos neoconfucianos y llegó a definir una de las dos escuelas principales de esta corriente filosófica.

Aunque la mayoría de los filósofos neoconfucianos, sobre todo los de la dinastía Song, criticaron fuertemente el budismo, en el fondo estuvieron muy influidos por esta corriente filosófica y espiritual.

### Han Yu y Li Ao: recuperación de elementos del pensamiento chino

Si durante el período de los Tres Reinos y las Seis Dinastías el confucianismo fue incapaz de explicar la realidad social, en la dinastía Sui y a principios de la Tang empezó a tener un papel más importante. En un primer momento, los letrados lo consideraban una corriente árida y aburrida; a nivel individual, el budismo era mucho más llamativo. Sin embargo, cuando los emperadores Sui y Tang impusieron el sistema de exámenes oficiales para acceder a los puestos administrativos, tuvieron que echar mano de los textos confucianos. Ni el budismo ni el daoísmo se habían preocupado tanto por la sociedad y el gobierno como el confucianismo.

A pesar de las simpatías de los gobernantes Sui y Tang hacia el daoísmo y el budismo, el sistema de exámenes tenía que establecerse con un plan de estudios confuciano debido a que éste era el único sistema de pensamiento que había elaborado un corpus sustancial sobre teoría política, rituales y reglas normativas para la conducta de las personas en sociedad. Esto llevó a un esfuerzo gradual para dar coherencia y consistencia a la tradición confuciana, a fin de hacerla atractiva y que pudiera competir con el daoísmo y sobre todo con el budismo. En el fondo, ésta es la razón que llevó al redescubrimiento y la renovación del pensamiento confuciano desde finales de la dinastía Tang y sobre todo durante la dinastía Song.

Al término de la dinastía Tang, empezó la crítica contra el budismo, y para ello se retomaron textos confucianos. Los dos autores más notables son Han Yu 韓愈 (768-824) y Li Ao 李翱 (772-841). Ambos suelen ser considerados pioneros porque fueron de los primeros filósofos que

criticaron a los budistas, apoyados en textos confucianos clásicos. Tomando libros como el Daxue 大學 (Gran Sabiduría) y el Zhongyong 中庸 (Doctrina del Medio), trataron de interpretar sus contenidos para dar respuesta a las inquietudes de su tiempo.

En su ensayo Yuan Dao 原道 (El origen del dao), Han Yu afirma que el dao no es lo que dicen Laozi o Buda. Su verdadero significado fue transmitido por el mítico rey sabio Yao a su sucesor Shun, que a su vez lo legó a Yu (fundador de la dinastía Xia), a partir del cual pasó a Tang (fundador de la dinastía Shang), a los reyes Wen y Wu, y al duque de Zhou (fundadores de la dinastía Zhou). Por medio del duque de Zhou, la enseñanza llegó a Confucio y por último a Mencio. Han Yu señala la necesidad de recuperar el dao confuciano. También Li Ao habla de una línea de transmisión de las enseñanzas, incluyendo en ella a Zisi (nieto de Confucio y a quien se atribuye la autoría del Zhongyong), a partir del cual las obtendría Mencio.

Han Yu y Li Ao definen una ortodoxia: la de los reyes sabios, Confucio y Mencio. Ni siquiera Xunzi entraría en esa línea, ni tampoco Dong Zhongshu. A partir de Mencio, la enseñanza del dao verdadero se detuvo. Esta idea sería acogida por los neoconfucianos. Los filósofos de la dinastía Song se darían a la tarea de retomar la elaboración del conocimiento del dao tras una interrupción de siglos (se consideraron herederos directos de Confucio y Mencio). Esta idea de la enseñanza ortodoxa sería establecida con fuerza a partir de Zhu Xi.

En el año 819, Han Yu presentó al emperador un memorial en el que se quejaba de una ceremonia en la cual se recibiría en el palacio imperial una reliquia de Buda. En ese texto criticaba ásperamente al budismo y, en general, todo lo extranjero. Aunque la obra supuso para su autor el destierro a la zona más meridional de China, influyó en la fama posterior de Han Yu durante la dinastía Song, cuando la vuelta al confucianismo y la crítica al budismo se generalizaron. Uno de los reproches comunes de la época era que los budistas eran egoístas, que sólo se preocupaban por ellos mismos y descuidaban sus responsabilidades sociales. Por supuesto, esos juicios no eran profundos y se basaban en desconocimiento, prejuicios y estereotipos. Lo que hizo Han Yu fue unir las críticas que ya existían en su tiempo y a la vez proponer un renacimiento cultural.

Li Ao retomó el tema de la naturaleza humana. Aunque Mencio y Xunzi habían tratado este asunto con amplitud, durante la dinastía Han no se trabajó demasiado, y en la dinastía Tang los que hablaban de la naturaleza humana eran los budistas. Li Ao volvió a la concepción de Mencio. Para él, la naturaleza humana (xing 性) era buena; si se actuaba mal era debido a las emociones (qing 情). Los deseos oscurecían la bondad. Si ya Mencio decía que toda persona podía alcanzar la sabiduría (cualquiera podía ser como Yao o Shun), los budistas afirmaban que todos poseemos la naturaleza del Buda. En el fondo, Li Ao intentó responder a los problemas de su tiempo que trataban los budistas, volviendo a textos propiamente chinos de la tradición confuciana. Además de la unión del ser humano con el Cielo, presente en el Yijing o Libro de los Cambios, se retomaron ideas de obras como el Daxue o el Zhongyong.

En definitiva, Han Yu y Li Ao, aunque no aportaron muchas ideas nuevas, darían las pautas de los temas que desarrollarían poco después los grandes filósofos de la dinastía Song.

## 2. Cosmología y ontología en el confucianismo: Shao Yong y Zhou Dunyi

### El estudio del dao entre los filósofos confucianos

El interés primario de los confucianos de la dinastía Song era básicamente social y ético. Sin embargo, como el movimiento surgió en gran parte como oposición al budismo, tuvieron que tocar temas filosóficos que habían tratado los budistas, e intentar dar soluciones no budistas a esos mismos problemas. Por eso desarrollaron la cosmología y la metafísica, y se adentraron en conceptos psicológicos que posiblemente habrían estado lejos de las preocupaciones de Confucio o de Dong Zhongshu, pero que eran comprensibles y cercanos para los letrados de la época Song por su relación con el budismo.

Tal como se indicó más arriba, a finales de la dinastía Tang, con Han Yu y Li Ao, surgió la noción de que la enseñanza verdadera del dao, es decir, la forma como el ser humano se integra en la sociedad y en el mundo, se interrumpió a partir de Mencio. Esta idea se generalizó en la dinastía Song. Hubo una serie de filósofos que se consideraron pertenecientes a la escuela

del dao (Daoxue 道學), la cual constituyó la recreación, el resurgimiento del confucianismo clásico, o ruxue 儒學. La escuela del dao, por tanto, no es otra cosa que lo que en Occidente conocemos como neoconfucianismo.

No es casualidad que los primeros neoconfucianos se centraran en la búsqueda del dao. Angus Graham encuentra una diferencia muy clara entre la filosofía occidental y la china. Según él, la pregunta crucial para los filósofos griegos y, a partir de ellos, los europeos de la modernidad fue: "¿Qué es verdad?" Por el contrario, para los chinos en su conjunto, la pregunta esencial era: "¿Dónde está el Camino?", es decir, la manera de conducir la propia vida y ordenar el Estado. Ese camino, esa forma de actuar, gobernar y gobernarse a uno mismo, es lo que se conoce como dao 道.

Para los filósofos neoconfucianos, el objetivo fundamental de la vida del ser humano es seguir ese dao, en lo que suele llamarse el camino del sabio. ¿Quiénes pueden llegar a lo más alto en ese aprendizaje espiritual? Para Confucio y Mencio, en teoría todos los seres humanos. Mencio aseguró que en todos los hombres, independientemente de sus orígenes (nobles o campesinos), existían las semillas para alcanzar la sabiduría a través del estudio. Eso no significa que considerara la igualdad social como posibilidad real. El sistema social era jerárquico y cerrado, y sólo se fue abriendo a lo largo de los siglos (al menos en teoría) con los exámenes imperiales. Sin embargo, sí se contemplaba desde el inicio de la escuela confuciana la posibilidad de que un hombre, mediante el estudio, subiera en la escala social, algo que contrasta notablemente con culturas contemporáneas de Mencio, como la griega o la india. Ahora bien, cuando el confucianismo se institucionalizó y fue aceptado como doctrina imperial, esa idea cayó en el abandono gradualmente. Los neoconfucianos retomaron el ideal del camino del sabio, el cual podía ser seguido por cualquier persona. Esto puede verse como una recuperación de la fe confuciana en el individuo, proclamada por Confucio y Mencio y prácticamente olvidada desde la dinastía Han hasta la Tang. A partir de la dinastía Song, se estableció la búsqueda del dao como el objetivo más sublime para el sabio.

Los filósofos neoconfucianos expandieron el significado del dao. Para los autores del confucianismo clásico (Confucio, Mencio, Xunzi), este concepto implicaba principalmente el camino del ser humano, el rendao 人道: cómo

conducirse en la vida, y en particular cómo relacionarse con los demás en la sociedad. A partir de la dinastía Tang, y sobre todo en Song, por influencia del daoísmo y el budismo, el dao adquiere entre los confucianos un significado metafísico, ontológico, similar al que desde hacía siglos le habían otorgado los daoístas. El dao o Tiandao 天道 (Camino del Cielo) se convierte en un principio cosmológico del que procede todo lo existente. Ese principio universal sería llamado de diferentes formas por los autores neoconfucianos (taiji por Shao Yong, Zhou Dunyi y Zhu Xi; qi por Zhang Zai; li por Cheng Yi…), pero básicamente todos ellos entendían que había algo de lo que todo procedía y que regía el funcionamiento de todas las cosas del cosmos.

Los primeros neoconfucianos de la dinastía Song se interesaron por la cosmología. Este término es usado en la actualidad para designar una parte de la astronomía. Según el diccionario de la Real Academia Española (RAE) la cosmología es la "parte de la astronomía que trata de las leyes generales, del origen y de la evolución del universo". Pero en el mismo diccionario hay una segunda definición, en desuso según la RAE: "Conocimiento filosófico de las leyes generales que rigen el mundo físico". Al hablar de cosmología en la antigua China se hace referencia tanto al primer significado como, sobre todo, al segundo. Aunque se considera el confucianismo como una filosofía, no cabe duda de que, en la China antigua, representa un tipo de conocimientos que podrían calificarse también como ciencia.

La ciencia moderna no puede entenderse sin echar mano de las matemáticas. Y aunque el estudio de la naturaleza en la antigua China era muy diferente de la ciencia actual, sí existe ese vínculo con las matemáticas o, mejor dicho, con los números. La primera obra que de manera explícita utilizó imágenes y números para explicar la realidad del mundo fue el Yijing 易經 o Libro de los Cambios, sin duda el más influyente de los Cinco Libros Clásicos (Wujing 五經) a lo largo de la historia china. El Yijing fue muy estudiado por todos los letrados que agrupamos bajo la categoría de neoconfucianos. Los dos autores de esta sección siguieron esa tradición y elaboraron diagramas de tipo numerológico que intentaban sintetizar la evolución del universo. A través de Shao Yong y sobre todo de Zhou Dunyi, la tradición numerológica del Yijing fue adaptada a la ética confuciana y

formó parte fundamental de esta corriente filosófica a partir de la dinastía Song y hasta nuestros días.

## Shao Yong y la numerología

Shao Yong 邵雍 (1012-1077), originario de la actual provincia de Henan, fue instruido en los libros clásicos desde muy joven. Siempre rechazó cualquier cargo de tipo administrativo en la burocracia imperial. Durante un tiempo vivió como ermitaño en una choza, labrando la tierra y cultivando su propio alimento. Como la mayoría de los filósofos neoconfucianos, recibió una fuerte influencia del budismo, en su caso por parte de su madre, budista muy devota. Estudió en profundidad el Yijing. Otros neoconfucianos se centraron en la parte más metafísica y moral, pero Shao Yong se acercó al Yijing como un libro oracular, interesándose en el aspecto más numerológico.

Shao explica la estructura del Cielo y la tierra utilizando los hexagramas del Libro de los Cambios, que de por sí intentan interpretar la evolución de la realidad del mundo. Un concepto clave para este autor es el taiji 太極, que se suele traducir como Gran Extremo, Supremo Último o Culmen Supremo. Es un principio metafísico y cosmológico del que proviene todo lo existente. Para Shao Yong, igual que para el siguiente autor, Zhou Dunyi, el taiji está muy cercano a lo que los daoístas podían entender por dao: es lo que hace que todo funcione, que todo se desarrolle. El propio nombre de taiji procede del Yijing, particularmente del "Gran Comentario" (Dazhuan 大傳): "En [el sistema del Libro de] los Cambios está el taiji, el cual produce las dos polaridades, las dos polaridades engendran las cuatro imágenes y las cuatro imágenes producen los ocho trigramas".

Las dos polaridades o formas elementales, más complementarias que antagónicas y siempre en constante movimiento, son el yang 陽 y el yin 陰, elementos de la cultura china conocidos a nivel popular en Occidente. Como señala Graham, originalmente yang se usaba para representar lo que estaba iluminado por el sol, y yin, lo que estaba oculto de la luz solar. Ambos conceptos se desarrollaron como indicadores de fenómenos observables: el sol y la luna, el calor y el frío, la alternancia del día y la noche, o el verano y el invierno. Sólo después, al final del período de los Estados Combatientes (siglos IV-III a.n.e.), se les empezó a considerar como

dos soplos cósmicos primordiales que, alternadamente, hacían emerger e interactuar al universo. La teoría del yin y el yang sería tomada por los daoístas y, a partir de Zhou Dunyi y Shao Yong, por los confucianos. Shao Yong fue uno de los primeros en hablar del taiji como principio fundamental que, a través del yin y el yang, da lugar a todo lo existente.

El número (shu 數) es un concepto clave para el pensamiento de Shao Yong, que lo considera como algo concreto, que permite un conocimiento predictivo. Este autor retomó diagramas esotéricos y numerológicos provenientes de la dinastía Han, algunos basados en los ocho trigramas del Libro de los Cambios. El gran historiador de la ciencia china Joseph Needham estima que Shao Yong elaboró un sistema filosófico excesivamente cargado de numerología y pensamiento mágico.

Posiblemente a causa de su numerología exagerada, Shao Yong fue relegado por Zhu Xi, quien dio mucha más importancia a Zhou Dunyi. Sin embargo, hay un elemento en el pensamiento de Shao que anticipa un punto esencial de toda la filosofía neoconfuciana. Según Anne Cheng, para Shao Yong hay un nivel de la realidad superior al de los números. Se trata del principio o li 理, concepto que, a partir de Cheng Yi, se convertiría en el más destacado de la escuela Cheng-Zhu (Cheng Yi y Zhu Xi) para explicar la realidad. A través del li y de la mente (otro de los conceptos fundamentales de todos los neoconfucianos), Shao desarrolla su epistemología: si en primer lugar conocemos por los sentidos y en segundo lugar (de modo más elevado) por la mente, aún hay otra manera de conocer las cosas, mediante su principio o li, que consiste en fundirse con ellas. Cuando objeto y sujeto son una unidad, se ha llegado a la forma más elevada de conocimiento, que es la que debe buscar el sabio. De esta manera, al remontar de lo visible a lo invisible, de la multiplicidad a la unidad, el sabio puede confluir con todas las cosas y formar una tríada con el Cielo y la tierra. Shao Yong, como casi todos los autores neoconfucianos, desarrolló un pensamiento profundamente místico.

Como ocurre con todos los filósofos confucianos, el interés final de Shao Yong es el ser humano y cómo debe actuar. Sin embargo, a diferencia de la mayoría de los autores neoconfucianos, cuyo pensamiento es claramente homocéntrico (se parte del ser humano para estudiar el universo), para Shao Yong la dirección es la contraria, es decir, el ser humano es sólo una

más de las diversas criaturas, es sólo parte de un extenso proceso que rige todo el funcionamiento del universo. Quizá por eso Zhu Xi despreció el pensamiento ético de Shao y se centró en su numerología, y no lo incluyó en su lista de pensadores relacionados con la transmisión del dao. De la misma época que Shao Yong y con un ideario parecido, Zhou Dunyi sería el primero de los grandes filósofos neoconfucianos reconocidos como tales por Zhu Xi.

### Zhou Dunyi. La cosmología confuciana y el concepto taiji (Supremo Último)

Zhou Dunyi 周敦頤 (1017-1073), contemporáneo de Shao Yong (aunque, al parecer, no llegaron a conocerse), nació en la actual provincia de Hunan y durante la mayor parte de su vida adulta se desempeñó como oficial menor a nivel provincial. Al final de sus días se retiró a una montaña de China central. Sus escritos y enseñanzas tendrían un profundo impacto en la historia de la filosofía china. Por un tiempo fue maestro de los hermanos Cheng, y a partir de ellos su obra fue conocida por el más influyente de los filósofos neoconfucianos, Zhu Xi, quien lo consideró como el primer gran maestro de la escuela del principio o lixue. Zhou Dunyi fue el primero en elaborar un sistema metafísico completo en el confucianismo en el que se incluían elementos del budismo y el daoísmo y donde se integraban algunas ideas propiamente chinas, como el yin y el yang. Una de sus aportaciones centrales a la filosofía neoconfuciana es la explicación sobre el taiji.

Igual que había hecho Shao Yong, Zhou Dunyi tomó el concepto taiji (Culmen Supremo) del Libro de los Cambios y lo convirtió en el foco de su sistema filosófico. El taiji es el principio cosmológico y ontológico fundamental; es infinito, no está definido, tiene la potencialidad para que surja todo lo existente. Para ilustrar el proceso de evolución cósmica, es decir, cómo se lleva a cabo la generación de las cosas del mundo, Zhou utilizó un Diagrama del taiji (Taijitu 太極圖). Para explicar este diagrama y unir la eterna transformación del universo con el ser humano, escribió un texto corto titulado Taijitu shuo 太極圖說 (Comentario sobre el diagrama del taiji). El Taijitu shuo comienza de la siguiente forma, según la traducción de Robin Wang:

> El vacío último es el supremo último. El supremo último se mueve (dong) y así genera el yang, cuando el movimiento llega a su extremo, genera el reposo (jing). El reposo genera el yin. Cuando el reposo llega a su extremo, vuelve el movimiento. El movimiento y el reposo se alternan y cada uno se convierte en la raíz del otro. Entonces se hace la distinción entre yin y yang y las dos formas se establecen. La transformación del yang con la unidad del yin genera el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra. Cuando estas cinco fuerzas se difunden armoniosamente las cuatro estaciones siguen su curso. Los cinco elementos (wuxing) son el yinyang. Yinyang es el supremo último; el supremo último está basado en el vacío último. Los cinco elementos se generan con su propio carácter. La auténtica cualidad inherente del vacío último es el núcleo de los dos (yinyang) y de los cinco [elementos]; su profunda unidad da lugar a todas las cosas emergentes. El Camino del Cielo produce al hombre y el camino de la tierra produce a la mujer, la interacción de estos dos qi genera y transforma la miríada de cosas (las diez mil cosas). La miríada de cosas se engendra y se renueva, hay cambios sin límite e infinitas transformaciones.

Este corto fragmento resume el pensamiento cosmológico dominante en China durante el último milenio. La primera frase tiene cinco caracteres: Wuji er taiji 無極而太極 ("El vacío último es el supremo último"). Desde el principio se aprecia la influencia del daoísmo, ya que el primer carácter, wu 無, es un concepto esencial de esa corriente filosófica. Para los daoístas, wu es el vacío, el generador, el primer principio de todo lo existente. En el Yijing, particularmente en la interpretación que de él hicieron los confucianos, no se asume la existencia del wu, del vacío; todo empieza en el haber (you 有 , que algunos traducen, para conectar con la filosofía occidental, como ser).

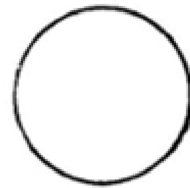
Una de las nociones más importantes para los filósofos neoconfucianos es su afirmación de la realidad del mundo. En esto se opusieron a los budistas, que partían de la idea de que el mundo tal como lo captamos por medio de los sentidos es ilusorio. Esto tiene consecuencias no sólo ontológicas o epistemológicas, sino también éticas. Junto con la creencia en la realidad de este mundo, los confucianos afirman la importancia y la responsabilidad del ser humano en él. La crítica confuciana hacia los budistas por ser egoístas y antisociales se basa en parte en su concepción idealista del mundo. En el Taijitu shuo, Zhou Dunyi, por primera vez en el confucianismo, elabora un

sistema ontológico y cosmológico para sostener la ética proveniente de los grandes filósofos confucianos de la época clásica, como Confucio y Mencio.

Volvamos al texto del Taijitu shuo. El principio cosmológico, taiji, se mueve y reposa continuamente, produciendo el yang 陽 y el yin 陰. Para Robin Wang, una de las mayores contribuciones de Zhou Dunyi consiste en haber sido el primero en explicar estos dos principios de la dualidad en términos de movimiento (dong 動) y quietud (jing 靜), estableciendo así un marco específico para la teoría del yin y el yang. En este punto se puede apreciar la influencia del budismo y, a la vez, la reafirmación del confucianismo. Si de manera burda se considerara que el entrenamiento budista sólo se puede llevar a cabo mediante la quietud de la mente, mientras que para los confucianos la actividad en este mundo es esencial, la concepción neoconfuciana desarrollada por Zhou Dunyi de que la quietud y el movimiento son imprescindibles y que se generan y se transforman uno en otro podría verse como la resolución de la contradicción inicial entre la quietud budista y la actividad confuciana.

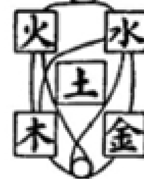
Yin y yang se convierten uno en otro y generan el agua, el fuego, la madera, el metal y la tierra, es decir, los cinco elementos o procesos (wuxing 五行). Lo Uno (taiji) se transforma en los dos (yin y yang) y los dos en los cinco (wuxing). Cuando este proceso se realiza con armonía, las cuatro estaciones siguen su curso y todo fluye. Aquí se observa la concepción fundamental china del mundo, donde todo se encuentra en continuo movimiento y cambio.

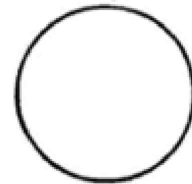
El Diagrama del taiji (Taijitu) representa todos esos elementos. En la parte superior aparece la frase inicial del Taijitu shuo: Wuji er taiji 無極而太極 ("El wuji es el taiji"). Debajo, a la izquierda, se lee: yang dong 陽動 ("yang es movimiento"), y a la derecha: yin jing 陰靜 ("yin es quietud"). Debajo, en el centro, se ven los cinco elementos interconectados. Ahí se incluyen también ocho caracteres del fragmento del Taijitu shuo citado anteriormente: qian dao cheng nan, kun dao cheng nü. 乾道成男, 坤道成女 ("El camino del Cielo produce al hombre y el camino de la tierra produce a la mujer"). Ese fragmento procede del Yijing. Finalmente, al pie del diagrama se puede leer la frase: wanwu hua sheng 萬物化生 ("Las diez mil cosas —todo lo existente— se genera y se transforma").

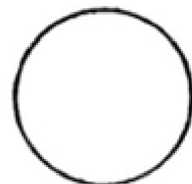









Resumiendo, el taiji es el origen de todo lo existente; su movimiento genera el yang y su quietud el yin. Al interactuar yang y yin se forman los cinco elementos, a partir de los cuales se produce todo lo que hay en el mundo. Más tarde, cuando Zhu Xi hizo suyas las ideas expresadas en el Taijitu shuo de Zhou Dunyi, éstas se convirtieron en la principal referencia ontológica y cosmológica del confucianismo ortodoxo durante los siguientes siglos.

Según Joseph Needham, las ideas o teorías filosóficas que marcaron el trabajo de los científicos chinos a lo largo de la historia son el principio binario (yin y yang), la teoría de los cinco elementos (wuxing) y el simbolismo del Yijing. En el breve fragmento citado del Taijitu shuo se pueden encontrar esas tres ideas. No es casualidad. El propio Needham señala en su gran libro Science and Civilisation in China que la cosmovisión de los filósofos neoconfucianos fue muy congruente con la visión del mundo que subyace en las ciencias naturales. El autor británico muestra en su obra que la dinastía Song fue el período histórico más floreciente para el desarrollo científico autóctono chino. En definitiva, la obra de Zhou Dunyi, en especial la primera parte, de carácter cosmológico, no sólo señala el camino de la ontología china de los últimos mil años, sino que sería una fuente de inspiración para todo el desarrollo de la ciencia china.

## Ética de Zhou Dunyi

En realidad, las ideas cosmológicas expuestas en el Taijitu shuo no eran nuevas. Se encuentran en el Libro de los Cambios y en obras del daoísmo

filosófico y religioso. La gran aportación de Zhou Dunyi fue adaptarlas al confucianismo, para lo cual no sólo abordó la cosmología, sino que fue más allá, colocando al ser humano dentro del Cosmos. La segunda parte del Taijitu shuo es de carácter ético. En ella se asevera que "el sabio, a través del equilibrio, la rectitud, la benevolencia y el sentido de justicia, y mediante la quietud (jing 靜), puede alcanzar la máxima potencialidad humana". La idea de que la mente debe estar quieta (jing), es decir, en meditación, sin duda está tomada del budismo. Nunca antes se había expuesto algo así en el confucianismo. Esta novedad sería seguida por todos los autores neoconfucianos posteriores, para los que el camino del sabio pasa por el retiro (aunque sea temporal), la quietud y el silencio.

En el mismo Taijitu shuo, Zhou afirma que sólo el ser humano puede llegar a obtener la condición espiritual más elevada, lo que en el budismo se llamaría iluminación. De esta manera, el autor se desmarca del budismo, para el que la iluminación está al alcance de todos los seres sintientes, incluyendo los animales.

En el confucianismo, el ser humano está en el centro del mundo. En el Taijitu shuo se unen la práctica moral y la renovación cósmica, inaugurando lo que podría denominarse metafísica moral, básica en el pensamiento de todos los autores neoconfucianos posteriores. El papel del ser humano, central para el confucianismo desde su fundación, se expande a partir de la obra de Zhou, ya que no sólo tiene impacto en su propia comunidad, sino que influye en todo el universo.

Zhou Dunyi escribió otra obra, el Tongshu 通書 (Libro de la Conexión), un comentario al Libro de los Cambios. El Yijing es fundamental entre los seguidores de la Daoxue o escuela del dao porque relaciona al ser humano con el universo, mostrando de esta manera la inseparabilidad de la ética y la metafísica.

Uno de los puntos más destacados del Tongshu es su interpretación del cheng 誠, carácter que se puede traducir como "sinceridad", "autenticidad", "integridad", "ser uno mismo", "ser coherente" en la vida. A este concepto se le da mucha importancia en el Zhongyong o Doctrina del Medio. En ese texto se afirma que "la autenticidad es el Camino (dao) del Cielo", y también que "los que practican la autenticidad (o los que son auténticos) siguen el camino (dao) del ser humano". Es decir, el Cielo siempre es

genuino, actúa con autenticidad, hace todas las cosas de manera auténtica. Y el dao del ser humano es justamente conducirse con la misma autenticidad o coherencia, como el Cielo. En el Tongshu se asienta de manera muy clara que “la autenticidad es el fundamento del hombre sabio”. Aquí, Zhou Dunyi subraya que ser auténtico es la raíz de todas las virtudes, ya que el Cielo siempre es genuino. Mediante la autenticidad (cheng), el sabio se pone en contacto con el Cielo. La sinceridad, el proceder genuino o auténtico es fundamental para todos los filósofos neoconfucianos, como se verá también en autores posteriores.

En el Tongshu, Zhou Dunyi afirma que, cuando el ser humano se desprende de los deseos, llega a la calma y al vacío, lo cual tiene como consecuencia la claridad, y ésta, a su vez, produce la conexión (tong 通), carácter que aparece en el título del libro y que sintetiza el ideal del sabio: el sentimiento de unidad, conexión o integración con todas las cosas del mundo. Para cultivar la mente, por tanto, uno debe liberarse de las distracciones y enfocarse en una cosa en cada momento. Al igual que en el Taijitu shuo, en el Tongshu se hace hincapié en la importancia de la concentración y la meditación para poder avanzar en el camino del sabio.

Luego de su muerte, Zhou Dunyi fue casi olvidado. Pero al unir exitosamente las ideas sobre el cosmos del budismo y el daoísmo con la ética del confucianismo clásico, Zhu Xi rescató su obra y lo convirtió en el primero en la línea ortodoxa de estudiosos del Dao tras Mencio, más de mil años anterior. En su sistema unificador, Zhu Xi incluyó el concepto del taiji de Zhou Dunyi, haciendo de este autor el creador de la concepción cosmológica imperante en China durante el siguiente milenio.

## 3. Zhang Zai y la filosofía del *qi* (materia / energía)

### El qi como constituyente de las cosas del mundo

Antes de empezar con Zhang Zai, hay que dedicar unas palabras a un concepto filosófico clave, que constituye el centro de su ontología: el qi 氣 (pronunciado en español como chi). En la primera sección de este libro, al hablar de la bondad de la naturaleza humana en Mencio, se introdujo este concepto. No es fácil traducirlo a las lenguas occidentales porque tiene un

fuerte contenido filosófico en un sistema de pensamiento radicalmente diferente al europeo. Tal como fue entendido en China por los daoístas al menos desde la dinastía Han, y según quedó establecido en la ontología confuciana tras Zhang Zai y Zhu Xi, qi es lo que, de manera dinámica y eternamente transformadora, anima todo lo que hay en el universo. Siendo aquello que forma las cosas, se podría pensar que equivale a la materia. También la palabra energía puede dar idea de su significado. De hecho, el concepto ha llegado a Occidente a través de la medicina china, y cualquiera que tenga un mínimo conocimiento sobre acupuntura sabrá que ésta se basa en los canales de energía (qi) que surcan el cuerpo. El qi es la materia o energía que hay en el universo entero y que forma todas las cosas y, al mismo tiempo, la energía dentro del cuerpo de los animales y los seres humanos. Precisamente "energía vital" es otra forma como se suele traducir el concepto qi.

Materia, energía, y también fuerza pueden dar idea del significado de qi. Wing-Tsit Chan lo traduce precisamente como "fuerza material". Todos estos términos son centrales en la física de Newton, en particular en su mecánica (estudio del movimiento). No es casualidad. La concepción de un universo en constante movimiento, cambiando todo el tiempo, ha sido hegemónica en el pensamiento chino desde hace siglos.

Los textos más antiguos consideran el qi como algo vaporoso que en su desarrollo forma la lluvia, el viento, la oscuridad, la luz, etc. El qi más puro sube y el más turbio cae a la tierra. Incluso hoy en día, el significado más común del término chino moderno es "aire" o "gas". A partir de ahí surgió de manera natural la tendencia a llamar qi a los fluidos energéticos no sólo en la naturaleza, sino también en el cuerpo humano, en especial la respiración. Serían los daoístas los primeros en dar al concepto una acepción filosófica. Para ellos, el ser humano está formado por un qi, y si lo purifica, puede vivir más. Es en el daoísmo donde empieza a definirse el qi como aquello (materia, energía) que forma las cosas. Los filósofos de la corriente confuciana no se preocuparon en general de este significado metafísico. Zhang Zai fue el primer confuciano que utilizó el sentido ontológico del qui y lo puso en el centro de su sistema filosófico.

## Cosmología y ontología en Zhang Zai

Zhang Zai 張載 (1020-1077) nació en la actual provincia de Shaanxi, muy cerca de la antigua capital Xi'an. Empezó sus estudios filosóficos desde joven. Tras haber analizado el Zhongyong (Doctrina del Medio), no quedó satisfecho, por lo que buscó respuestas en el budismo y el daoísmo. Pero tampoco esas corrientes lo convencieron. Zhang concluyó que, si la realidad fuera trascendente (como enseñaban los budistas), se atenuaría la responsabilidad del ser humano, lo que influiría negativamente en la sociedad. Por eso volvió al confucianismo y al compromiso con este mundo. Según Anne Cheng, Zhang Zai reafirma la realidad del mundo y la importancia de las acciones humanas más aún que Shao Yong y Zhou Dunyi. Congruente con su compromiso con la sociedad, se embarcó en la carrera administrativa. Tras pasar los exámenes correspondientes, obtuvo un puesto como magistrado a nivel local. A sus 49 años fue recomendado para servir en la corte imperial, pero debido a desavenencias con el primer ministro, Wang Anshi, y a sus problemas de salud, se retiró como ermitaño a un pueblo remoto en las faldas de una montaña. Ésta fue su época más productiva, durante la que escribió las obras que ejercerían mayor influencia posterior. Tras pasar siete años en el retiro, justo cuando había sido restablecido en su puesto imperial, murió enfermo y empobrecido en el camino hacia su tierra natal.

Zhang Zai creó un sistema cosmológico y ontológico basado en el qi. En su tiempo no tuvo demasiados seguidores; mucho más influyentes fueron sus sobrinos, los hermanos Cheng. Sólo en las dinastías Ming y Qing se recuperaron sus obras y se le empezó a incluir entre los filósofos más notables de la dinastía Song. Escribió varios libros. El más famoso es el Zhengmeng 正蒙, título que se podría traducir como "Corrigiendo a los ignorantes" (el carácter meng significa "ignorante", "ingenuo", adjetivos con los que Zhang describía a los budistas y los daoístas). Este texto es el que expone su pensamiento de la manera más elaborada.

El Zhengmeng empieza con un capítulo titulado "Taihe" ("Armonía suprema"), que gira en torno a tres conceptos clave: taihe, qi y taixu. La palabra taihe 太和 proviene del Libro de los Cambios. Según Filippo Costantini, el concepto de "armonía" (he 和) es clave para este filósofo. En realidad, la armonía era una idea importante en China desde siglos antes para explicar la sociedad. Pero Zhang Zai la utilizó para significar no sólo la

armonía social, sino también la armonía en el cosmos. El significado de he es ligeramente diferente del de armonía en Occidente. En China, he implica tomar cosas diferentes, a veces incluso opuestas, y con ello crear algo nuevo. Se prefiere la proporción y el equilibrio de los elementos opuestos a la simple concordancia de los elementos similares. Poner en armonía elementos distintos representa un proceso claramente dinámico. Zhang identifica la armonía suprema (taihe) con el dao, no sólo para hacer referencia al principio universal de mutación de todas las cosas (el dao del Cielo, Tiandao 天道), sino también para significar el camino ideal del ser humano (rendao 人道).

Otro elemento fundamental en el pensamiento de Zhang Zai es el taixu 太虛, "vacío supremo", término de origen daoísta. Para entenderlo es preciso distinguir la ontología confuciana de la daoísta y la budista. Para el daoísmo, lo primero es el vacío. El wu 無 ("no haber") tiene una categoría ontológica superior al you 有 ("haber"). Los budistas son todavía más radicales. Para ellos, el vacío es un ámbito diferente, superior al mundo ilusorio de los fenómenos que nos muestran los sentidos; la verdadera realidad es trascendente, y a ella debe aspirar el ser humano. Aunque pueda parecernos extraño, este planteamiento de que el vacío es anterior o superior al mundo fenoménico es en realidad el mismo que subyace en nuestra propia cultura. Según Jeeloo Liu, en Occidente siempre nos hemos preguntado "por qué hay algo en lugar de nada", y eso en el fondo entraña la asunción de que la nada es el estado natural. En la cosmogonía judeocristiana, Dios creó el mundo de la nada. Desde este punto de vista, tanto en las tradiciones budista y daoísta como en la judeocristiana, la nada o el vacío es lo primero. No ocurre lo mismo en el pensamiento confuciano, para el que la existencia plena, el you 有 (haber), el Ser, es el estado natural del universo.

El concepto del gran vacío o taixu hay que entenderlo en Zhang Zai no como un principio ontológicamente superior, sino como la noción de que ese vacío indefinido permite todas las posibilidades, todas las mutaciones. En el universo todo cambia de forma constante, y todas las cosas se relacionan siempre entre sí. A menudo se habla de resonancia (gan 感) para ese vínculo fundamental, esa integración, entre todos los elementos del mundo. En el Zhengmeng, Zhang Zai dice: "Lo que no puede no resonar es

vacío". Esa doble negación se convierte en una afirmación: el vacío (xu) es resonancia (gan), la conexión con otras cosas. Este autor utiliza taixu (vacío supremo) para mostrar la capacidad de relacionarse con todo lo demás, de resonar con todo el cosmos, enfatizando de este modo lo ilimitado.

Según Zhang Zai, el qi es el principio ontológico primordial, la sustancia que forma todas las cosas del universo. ¿Cómo se generan los elementos de la realidad? ¿Por qué hay cosas que aparecen y cosas que desaparecen? ¿Por qué hay en el mundo nacimiento y muerte? El qi, al ser taihe (suprema armonía) y taixu (vacío supremo), es capaz de unir todos los elementos y relacionarlos. Tiene la capacidad de formarse y disgregarse. Cuando el qi se agrega, se forma la cosa, y cuando se dispersa, muere o desaparece. En este último caso, la cosa simplemente se disuelve en el qi, pero el qi mismo no deja de existir. La muerte no significa ni la extinción ni la desaparición, sino sólo la transformación del qi, que sigue existiendo siempre. De esta forma, Zhang se opone a los budistas, para los cuales el vacío es real (es lo único real, de hecho) y las cosas pueden disolverse en la nada.

## Sociedad y naturaleza humana para Zhang Zai

Los tres temas fundamentales que trataron todos los filósofos neoconfucianos fueron la cosmología, la naturaleza humana y el camino (dao) del sabio. Lo primero es entender qué es el mundo, cómo funciona el universo. Después se trata de conocer al ser humano, su naturaleza, qué se puede esperar de los hombres en relación con el mundo y en relación con sus semejantes (la sociedad). Por último, hay que marcar la pauta para llegar a aprovechar toda la capacidad y la potencialidad humanas, lo que equivale a alinear el dao del ser humano (rendao) con el dao del Cielo (Tiandao); el que lo consigue puede ser considerado sabio.

Los tres temas están vinculados entre sí, y en Zhang Zai esto se aprecia con claridad. La idea de la armonía, importante en la cosmología y la ontología de este autor, también ayuda a comprender su teoría social. Una sociedad que siga las pautas de los cambios incesantes del universo debe ser dinámica. Sin duda van a surgir contradicciones, conflictos, pero éstos deben resolverse de manera armónica. El ser humano, particularmente el sabio, tiene un papel crucial para ordenar la sociedad conforme a los dictados del Cielo.

Así se llega a la concepción de la naturaleza humana (xing 性). Las ideas de Zhang Zai sobre este tema influirían en todos los autores neoconfucianos posteriores. Siguiendo a Mencio, Zhang considera que la naturaleza del ser humano es buena. Pero entonces aparece un grave problema: ¿cómo surge el mal? Para resolverlo, el filósofo vuelve al principio fundamental, el qi. Según él, el hombre tiene un qi puro, proveniente del Cielo, y un qi turbio. Este último es el que nos atrapa en el egoísmo y conduce al mal. Y eso ocurre cuando las emociones se desarrollan en exceso. Las emociones (qing 情) en sí mismas no son malas. Incluso cuando aparecen puede haber armonía. Totalmente influido por el Zhongyong (Doctrina del Medio), Zhang Zai utiliza también aquí el concepto de armonía (he) para afirmar que "las emociones no conducen necesariamente al mal; cuando ira, alegría, placer y tristeza se manifiestan, sin sobrepasar la justa medida, es la armonía. Sin equilibrio y moderación surge el mal" (traducción de Filippo Costantini). Queda claro que, para Zhang, el mal llega al individuo si su estado mental no está en armonía, y eso ocurre cuando sus emociones (qing) están descompensadas.

Cuando se forma un ser humano, el qi se condensa y aparece el qi turbio, que desconecta a esa persona de todo lo demás. Ése es el origen del mal. El hombre, por tanto, posee dos qi: el bueno y puro, eterno, que tiene la capacidad de relacionarse con cuanto lo rodea, y el turbio o malo, que proviene de la individualidad y desaparece una vez que el ser humano muere. El sabio debe ser capaz de hacer aflorar el qi más puro para que prevalezca sobre el qi turbio.

En este punto surge la teoría de la doble naturaleza del ser humano, correspondiente a sus dos qi. El hombre tiene una naturaleza celeste (Tianxing 天性), esencialmente buena, y una naturaleza individual, psicofísica, que Zhang Zai llama qizhi zhixing 氣之質性 (naturaleza de la calidad del qi). La primera corresponde al qi puro y la segunda, de caracter individual, se relaciona con el qi turbio, provoca diferencias en el talento o capacidad de las personas y puede producir los peores deseos. La tarea del sabio consiste en trabajar la segunda naturaleza para regresar, mediante el autocultivo, a la primera naturaleza, la universal. La vida moral, el camino del sabio, implica la transformación de su qi, cultivándolo y refinándolo al máximo. Esta teoría de la doble naturaleza humana permite mantener la

idea de la bondad innata del hombre y al mismo tiempo explicar la existencia del mal.

A semejanza de Zhou Dunyi y de los siguientes filósofos neoconfucianos, Zhang Zai plantea que el sabio, para autoperfeccionarse, necesita la quietud (jing). Y también considera importante el concepto cheng ("autenticidad", "coherencia"). En el Zhengmeng, dice: Gan er tong, cheng ye 感而通, 誠也, "Lo que resuena y se conecta [con todo lo demás] es cheng (lo auténtico)". En mi opinión, esa breve frase de cinco caracteres sintetiza una de las enseñanzas centrales de la filosofía neoconfuciana.

### Concepción de la mente en Zhang Zai

Zhang Zai es uno de los primeros confucianos que dieron gran importancia a la mente (xin 心). Esto no es casualidad, pues se trata de un concepto fundamental en el budismo. Para los budistas, hay dos mentes: la absoluta (también llamada mente búdica) y la fenoménica (también llamada psique o mente ordinaria). La primera es la que, bien entrenada mediante la meditación, aflora y se da cuenta de que la realidad última es trascendente. En ella, el conocimiento llega de manera intuitiva. La segunda es la mente física, la del pensamiento común, la que usa los sentidos para acercarse a la realidad. Zhang Zai estuvo muy influido por esa concepción budista; para él, el ser humano tiene dos tipos de mente: la fenoménica y la intuitiva. La primera es la que trabaja con los sentidos y se ve influida por los deseos. La segunda es la que llega a conocer la realidad más auténtica, es decir, el funcionamiento del universo, el papel que el qi tiene en él, desde la unidad hasta la integración de todas las cosas.

Los budistas creen que la mente absoluta es la principal y rechazan la mente fenoménica. Por el contrario, Zhang Zai, aunque considera la mente intuitiva como la más importante, no descarta la mente fenoménica, ya que ésta debe ser el instrumento primordial para alcanzar el conocimiento. Mediante la mente fenoménica, es decir, utilizando los sentidos, se pueden estudiar los textos clásicos, las enseñanzas de los reyes sabios, de Confucio, de Mencio… De esta manera es posible saber cómo actuar, gracias a las ceremonias o normas rituales (li 禮) que marcan el modo como el ser humano debe relacionarse, no sólo con sus semejantes, sino con la naturaleza y el resto del mundo. Aquí se encuentra el vínculo entre la

ontología de Zhang Zai y su ética. Si la armonía suprema (taihe), que Zhang identificaba con el dao en su teoría cosmológica, es característica del Cielo, el sabio ha de equilibrar sus emociones para llegar él mismo al estado de armonía suprema y poder crear un vínculo entre el Cielo y la tierra. ¿Cómo conseguirlo? Observando las normas rituales (li). Los ritos constituyen la codificación de las acciones humanas que se deben realizar de manera espontánea, siguiendo la naturaleza. Por ello, los li representan la mejor forma de alcanzar una sociedad armónica. En este punto, Zhang sigue de manera ortodoxa las enseñanzas de Confucio y Mencio.

Para terminar con el espacio dedicado a Zhang Zai, merece la pena reproducir el que, en opinión de muchos, es su texto más notable: la "Inscripción del Oeste" (Ximing 西銘), fragmento del Zhengmeng muy apreciado por los neoconfucianos posteriores y que resume la concepción cosmológica, ontológica, ética y social de este autor:

> Qian [Cielo] es mi padre, kun [Tierra] es mi madre. Y yo, ser insignificante, encuentro mi lugar en medio de ambos. Lo que llena el universo es mi constitución; aquello que la dirige son mis disposiciones naturales. Todos los hombres son mis hermanos, y todas las cosas son mis compañeras. El gran emperador es el hijo mayor de mis padres, los grandes oficiales son sus servidores. Respetad a los antiguos para tratar a los mayores como es debido; amad a huérfanos y débiles, para tratar a los jóvenes como es debido. El poder moral del sabio es conforme al del Cielo, el hombre virtuoso es el más excelente [entre los hombres]. Todos los ancianos, los enfermos, los deformes, los mutilados, los que no tienen hermanos, hermanas, esposos y esposas, todos los que en el mundo están en peligro y no tienen nadie para preguntar, son mis hermanos. Cuidar de ellos en estos tiempos es el deber de un hijo; lo que está alegre y sin ansiedad refleja la piedad filial en su pura expresión. El que actúa en contra, viola la excelencia moral [que es del Cielo]; el que daña la benevolencia humana es un ladrón; quien ayuda al mal no tiene capacidad [moral]. Pero quien practica sus virtudes y cumple su forma será similar a él [al Cielo]. El que conoce las transformaciones se pondrá de acuerdo con los eventos; [...] Bienestar, honor, prosperidad y suerte enriquecen mi vida; pobreza, humillación y dolor conducen a su realización. En vida seguiré y serviré; muerto, descansaré en paz (traducción de Filippo Costantini).

Ese texto agrupa los temas centrales de la filosofía confuciana: el papel activo del individuo en el proceso creativo del Cielo, la unidad de los seres, la realización del hombre en la sociedad. Pero el Ximing no se limita a las

consideraciones éticas; también entra en la cosmología y la ontología. El sabio se relaciona con cuanto lo rodea, no sólo con los otros seres humanos, sino con el Cielo y la tierra. En definitiva, la "Inscripción del Oeste" es uno de los ejemplos más sublimes en la historia del pensamiento chino de un gran ideal de sus filósofos de todos los tiempos: la unión del ser humano con el Cielo: Tian ren he yi 天人合一.

## 4. La escuela del principio (*lixue*) I: los hermanos Cheng

### El li: principio, patrón, ley y coherencia del mundo

Puesto que el apartado de Zhang Zai comenzó haciendo referencia al concepto clave de este autor, el qi, no se puede empezar a hablar de los hermanos Cheng sin mencionar otro concepto fundamental del pensamiento neoconfuciano: el li 理. Este término es tan importante que da nombre a una de las dos grandes corrientes en que suele dividirse el pensamiento neoconfuciano: la escuela del principio o lixue 理學, por oposición a la xinxue 心學 o escuela de la mente. De hecho, el li designa todo el neoconfucianismo, corriente filosófica que en chino se conoce como Song Ming lixue 宋明理學, es decir, la escuela del li de las dinastías Song y Ming.

La traducción clásica de li, tal como lo entienden los filósofos neoconfucianos, es "principio". Otras posibles traducciones son "patrón", "forma", "modelos", "razón", "potencial"… Incluso hay autores, como Jeeloo Liu, que señalan que una buena forma de definir el li sería pensarlo como las "leyes de la naturaleza" o "leyes para la naturaleza". Por ejemplo, la ley de gravitación universal de Newton, que relaciona todas las masas del universo, podría entenderse como un li cósmico. Los hermanos Cheng, que dieron al li un papel central como principio ontológico, hablan a menudo de Tianli 天理, es decir, el "li del Cielo", que muy bien podría identificarse con la Ley Natural. La equivalencia con las leyes de la naturaleza ayuda a comprender que el li se conciba en diferentes niveles: cada cosa individual tiene un li, un sistema de objetos también, y se puede hablar del li de todo el universo. Las leyes naturales, como la gravitación, actúan a escala local

(una manzana es atraída por la Tierra), pero al mismo tiempo son universales.

Las leyes naturales, para la ciencia occidental, son los principios que organizan y dan coherencia al mundo. Needham llega a la conclusión de que la mejor manera de traducir el li es precisamente como "organización" o "principio de organización". Una nueva traducción que ha tenido mucho éxito en el campo de la filosofía china es "coherencia". Autores como Brook Zyporin y Stephen Angle indican que esta palabra es el equivalente más adecuado y conciso, pues li es lo que hace que las cosas sean como son, pero no de manera individual, sino dentro de un todo. Según Angle, el li es "la forma valiosa e inteligible como las cosas encajan juntas", esto es, el principio que relaciona todas las cosas en un conjunto armónico, coherente. El li es la coherencia del mundo, es lo que organiza el mundo.

Cabe tener en cuenta que el principio o li de las cosas es igualmente es igualmente aplicable al ámbito humano (en particular a la actuación moral) y al ámbito de la naturaleza física. Se puede hablar asimismo del li de la piedad filial (xiao) o del li de una montaña o del bambú. Todos los li tienen el mismo estatus ontológico. En el fondo, esto tiene que ver con la relación macrocosmos-microcosmos presente en el pensamiento chino desde la antigüedad.

¿Podría ser entendido el li como la idea platónica? El filósofo chino Fung Yu-lan (Feng Youlan) designa la escuela del li como la escuela de las ideas platónicas. ¿Podría ser el li de las cosas algo así como la forma aristotélica? ¿O como el arché de los filósofos griegos? Quizá. Sin embargo, el intento de comparar la dicotomía qi / li con la materia y la forma de la filosofía platónico-aristotélica ha encontrado fuertes críticas, por ejemplo, la de Needham, que lo rechaza totalmente. Además hay que tener en mente que, para los filósofos neoconfucianos, a diferencia, por ejemplo, del idealismo platónico, no hay una "realidad más allá de la realidad" (como también pensaban los budistas). Desde este punto de vista, se podría pensar que el li no trasciende, es inmanente y, por tanto, bastante diferente de la idea de Platón.

La relevancia que cobró el li cuando la escuela Cheng-Zhu se impuso como la ortodoxia en el neoconfucianismo hay que entenderla en función de la relación del término con el otro concepto con el que siempre se le vincula: el qi. Según Jeeloo Liu, hubo consenso de todos los pensadores

neoconfucianos al considerar que el qi es lo que forma los objetos materiales. Y en términos generales se puede plantear que qi y li constituyen los elementos materiales y no materiales, respectivamente, del universo. Ahora bien, en la concepción ontológica confuciana del mundo, profundamente realista y hasta cierto punto materialista, el mayor problema no lo representa el qi, de cuya existencia como material fundamental de las cosas no cabe duda, sino el li. ¿Cómo puede haber algo no material en un mundo tan real? La gran discusión se dio, pues, al preguntarse si había algo más allá, o sobre, el qi. Para Zhang Zai, el li no está por encima del qi, desde el punto de vista ontológico. En contraste, Zhu Xi, siguiendo a Cheng Yi, piensa que el li, definido como el principio, los patrones o las leyes cósmicas que rigen el universo, sí está en un plano ontológico superior. Si el qi es un elemento primordial para todos los autores neoconfucianos, el li todavía se considera más importante como elemento constitutivo y explicativo del mundo para filósofos como los hermanos Cheng y Zhu Xi.

Utilizaré la traducción tradicional de "principio". Esta palabra, en español, tiene significados muy variados que pueden ayudar a captar los distintos ámbitos en los que el li fue considerado un principio para los neoconfucianos. Según el diccionario de la Real Academia Española, principio es el "primer instante de ser de algo". Es, por tanto, el inicio, el origen temporal, y en ese sentido el li puede entenderse como un principio cosmológico (aunque teniendo en cuenta que, para el pensamiento tradicional chino, no hay un inicio temporal del mundo). También es la "causa, origen de algo". Desde este punto de vista, el li es asimismo el principio ontológico. Otro significado del diccionario de la RAE es "norma o idea fundamental que rige el pensamiento o la conducta". No cabe duda de que uno de los mayores intereses de la escuela confuciana desde su creación, probablemente el más importante, fue el lugar del ser humano en el mundo y en la sociedad. El li como principio también tiene, sin duda, un componente ético fundamental.

En la formulación de los hermanos Cheng, el li no es una realidad abstracta, sino una ley moral. Es a la vez natural y moral, universal y particular, dinámico y vital. Es el principio de la producción y la transformación infinita. Por tanto, es por una parte el principio universal, objetivo, similar a las leyes de la naturaleza, pero por otra parte es subjetivo, al involucrar al ser humano y los valores morales. A la luz de esa relación

entre objetividad y subjetividad se puede comprender mejor la idea de coherencia: la manera como encajan las cosas, como se relacionan, dialogan, para crear algo mejor. Por eso no es algo fijo, inamovible. El li no se puede definir como un conjunto de leyes universales inmutables. Este concepto, quizá uno de los pocos que podrían considerarse estables o firmes en el pensamiento chino, hay que entenderlo en realidad desde un punto de vista dinámico, acorde con la concepción de un mundo eternamente cambiante, hegemónica en la filosofía china de todos los tiempos.

El li, fuente de los cambios en el mundo y por tanto origen de todo, es lo que durante siglos se entendió como dao (tal como aparecía en los textos de Han Yu y Li Ao, y que dio lugar a la escuela del Dao o Daoxue, otra forma de llamar al neoconfucianismo). Para Zhou Dunyi, ese principio era el taiji (Culmen Supremo), y para Cheng Yi, el li. La concepción del qi de Zhang Zai también incluía, hasta cierto punto, la idea de principio universal. De lo que no cabe dudar es de que el li, si bien no fue demasiado importante para el confucianismo clásico, se convirtió en central para todo el pensamiento confuciano del último milenio. Atención, no hay que confundir li 理, "principio", con la palabra homófona li 禮, que suele traducirse como "rito", fundamental para Confucio y
sus seguidores.

Como ésta es una historia mínima, y muchos de los lectores quizá no estén familiarizados con la filosofía, voy a tratar de explicar lo que es el li basándome en una de las producciones cinematográficas más exitosas de las últimas décadas. Creo que el concepto de la Fuerza de Star Wars o La guerra de las galaxias es cercano a la concepción de qi para Zhang Zai o li para Cheng Yi y Zhu Xi. En el octavo episodio de la saga, El último Jedi, hay un interesante diálogo entre Luke Skywalker y Rey. El primero le explica a su joven aprendiz lo que es la Fuerza de esta manera: "Es la energía entre todas las cosas, una tensión, un equilibrio que mantiene unido al universo". Posteriormente, Luke pide a Rey que "sienta" la Fuerza. El diálogo es el siguiente:

LUKE: ¿Qué ves?

REY: La isla. Muerte y decadencia. Que alimenta nueva vida. Calor. Frío. Paz. Violencia.

LUKE: ¿Y entre todo eso?

Rey: Equilibrio. Y energía. Una Fuerza.
Luke: ¿Y dentro de ti?
Rey: Dentro de mí, la misma Fuerza.

En mi opinión, si los filósofos neoconfucianos de la lixue pudieran viajar en el tiempo hasta nuestra época y ver la película, considerarían que esa descripción de la Fuerza de Star Wars es una excelente alegoría de su conceptualización de li o de dao.

### Los hermanos Cheng y su concepto de li

Los hermanos Cheng Hao 程顥 (1032-1087) y Cheng Yi 程頤 (1033-1107) nacieron en la actual provincia de Hubei. Su padre era letrado y tenía un puesto administrativo local. Siendo muy jóvenes, los dos hermanos viajaron siguiendo a su padre a los destinos a los que era enviado. Estudiaron con Zhou Dunyi durante un breve período. En 1056 acompañaron a su padre a la ciudad de Luoyang y empezaron a tener contactos intelectuales con su tío Zhang Zai y, más adelante, con Shao Yong. Cheng Hao obtuvo el grado más alto en los exámenes imperiales (el grado jinshi 進士) y ocupó cargos administrativos en varios lugares. Sin embargo, su oposición al poderoso Wang Anshi provocó que perdiera su puesto, y en 1072 regresó a Luoyang, donde permanecería el resto de su vida. Justo en 1072, Cheng Yi volvió también a esa ciudad tras un periplo por varios sitios, donde había sido asistente de su padre. Fue nombrado profesor en la Academia Imperial en 1086, pero lo despidieron al año siguiente.

En definitiva, a partir de 1072 y hasta su muerte, ambos hermanos vivieron principalmente en la antigua capital Luoyang, con la que siempre se les asocia. Durante años, los dos aceptaron estudiantes a los que instruyeron en los clásicos confucianos. La relación directa con los grandes filósofos de su tiempo (Zhou Dunyi, Zhang Zai, Shao Yong) y la formación de numerosos discípulos, fueron circunstancias fundamentales para que la filosofía de los Cheng sintetizara buena parte del pensamiento de su época y para que se difundiera en los círculos intelectuales de toda China.

Las principales fuentes a partir de las cuales se puede conocer la filosofía de los hermanos Cheng son las conversaciones que sostuvieron con sus

estudiantes y que fueron registradas por varios de ellos. En 1168, Zhu Xi editó buena parte de esos registros y dio lugar al Er Cheng yishu 二程遺書 (Obras sobrevivientes de los dos Cheng). Posteriormente se añadieron otros textos de ambos autores, hasta conformar la gran compilación llamada Er Cheng quanshu 二程全書 (Obras completas de los dos Cheng).

Los dos hermanos tenían personalidades muy distintas. Sus contemporáneos describieron a Cheng Hao como una persona amable, conciliadora, mientras que Cheng Yi era frío, rígido, con una moralidad correcta e intachable. Esa diferencia de carácter se refleja en sus visiones del mundo y en sus obras. Mientras el mayor de los hermanos, Cheng Hao, tiene textos más literarios y poéticos, para la filosofía el más original e influyente fue Cheng Yi. Zhu Xi se vería influido especialmente por este último al formar un sistema de pensamiento denominado escuela Cheng-Zhu.

El concepto principal desarrollado por los hermanos Cheng, en especial el menor de ellos, es el li 理. Cheng Yi dice: "Todas las cosas del mundo hacen que el li se vea reflejado. Si hay cosas, necesariamente hay una norma, cada cosa debe tener su li". En el mundo hay diversidad de wu 物 (cosas, eventos, fenómenos), pero todos tienen su principio, algo que los une a las demás cosas, que les da una coherencia en el mundo. Sin embargo, en el fondo, esa coherencia inteligible, ese li, es único. Hay un solo li, un único principio para toda la diversidad de los fenómenos. Así lo afirma Cheng Yi: "Si las cosas del mundo se pueden investigar en su totalidad, es porque hay un único li".

Para el menor de los hermanos Cheng, el li es el principio ontológico de todo lo existente. Las cosas están conformadas por qi, que es yin y yang, pero la relación, el diálogo entre yin y yang necesita un modelo, un principio: el li, que se puede equiparar al dao. El qi es xing er xia 形而下, lo que está "debajo de las formas", lo que ya se ha constituido, lo que está en el mundo, aquí y ahora, y que desaparece cuando la cosa deja de existir. Por el contrario, el dao es xing er shang 形而上, lo que está "encima de las formas", el principio anterior a la formación de las cosas. De ahí que, para Cheng Yi, el dao (o el li) es superior, desde el punto de vista ontológico, al qi. Siguiendo a Fung Yu-lan, se podría decir que lo que está "por encima de

las formas" (el li) es abstracto, y lo que está "por debajo de las formas" (el qi) es concreto.

Según los hermanos Cheng, el qi es temporal: se agrega cuando se forma la cosa y se disgrega cuando la cosa desaparece o muere. Esta concepción es muy diferente de la de Zhang Zai, para el cual el qi es ontológicamente superior, y ni aparece ni se destruye cuando nace o muere una cosa. Para los hermanos Cheng, el li, como el dao, es eterno; su concepción del li único, total, es similar a la del taiji de Zhou Dunyi, pero ellos extienden su significado a todas las cosas, ya que cada una tiene su propio li.

El li es a la vez uno y múltiple. Para Cheng Yi, cada cosa tiene su li, pero al mismo tiempo todos los principios son básicamente uno solo. Así que el li de cada cosa es en esencia el mismo que el de todas las cosas. Esto puede crear cierta confusión. Para explicar la relación del li universal con los li específicos, el menor de los hermanos Cheng proclama la existencia de "un principio con muchas manifestaciones (o diferenciaciones)", li yi fen shu 理一分殊. Esta idea fue tomada después por Zhu Xi y se convirtió en uno de los enunciados filosóficos más famosos de China, al resumir de manera muy escueta la metafísica neoconfuciana.

## Naturaleza humana, mente y autocultivo para los hermanos Cheng

Recordemos que, para Zhang Zai, la naturaleza humana es la capacidad del individuo para conectarse con todo lo demás. Siguiendo a Mencio, esa naturaleza es buena, aunque también hay otra naturaleza, individual, que explica la existencia del mal. Los hermanos Cheng proponen la misma idea. Cheng Yi hace una diferencia mayor entre la naturaleza buena, la que todos tenemos, que es universal, y la naturaleza individual, responsable de los impulsos. La teoría de la doble naturaleza humana, a partir de Cheng Yi y Zhu Xi, será dominante en la escuela neoconfuciana más ortodoxa.

Si todas las cosas tienen su principio, su li, el li del ser humano es su naturaleza o xing. Cheng Yi afirma: "La naturaleza humana (xing) es li; lo que llamamos li, es la naturaleza humana". En este caso, xing denota propiamente la naturaleza humana buena, la universal y que todos tenemos. En sus palabras: "La naturaleza humana no puede no ser buena, pero puede haber disposición (cai 才) que no sea buena". El carácter cai, que aquí

traduzco como “disposición”, es una característica de la persona, que ésta adquiere al nacer. Puede ser buena o mala, dependiendo del qi particular de cada uno. Cheng Yi afirma lo siguiente: “La naturaleza humana surge del Cielo, la disposición proviene del qi. Si el qi es puro, la disposición es pura; si el qi es turbio, la disposición es turbia [...] Hay disposición buena y disposición no buena, la naturaleza humana no puede no ser buena”.

El hombre sabio es consciente de que la naturaleza del ser humano, que es buena, es su li y, por tanto, su dao. El estudio del dao posibilita no sólo conocer el mundo, sino actuar moralmente, al permitir al sabio distinguir entre el bien y el mal. Es así como se conectan la ontología y la ética en el pensamiento de los hermanos Cheng.

La mente es la herramienta para conocer el dao. Recordemos que para Zhang Zai la mente tiene la capacidad de conectarse con todas las cosas del universo. Los hermanos Cheng tienen una concepción similar a la de su tío. Cheng Yi dice al respecto: “El dao y la naturaleza humana (xing) son lo mismo [...] lo que tiene forma de la naturaleza humana es la mente, lo que se mueve de la naturaleza humana son las emociones”. Tanto la mente (xin) como las emociones (qing) integran la naturaleza humana (xing). La mente es la parte que nos conecta con las cosas del mundo, y al percibir esas cosas es cuando aparecen las emociones.

Cheng Yi afirma que la mente, en su origen, es buena (xin ben shan 心本善), pero al ponerse en contacto con el mundo puede surgir el mal. ¿Cómo se explica el surgimiento de ese mal? De acuerdo con la Doctrina del Medio, en el momento en que el ser humano adquiere forma, brotan las emociones. En principio esas emociones no son problemáticas. El hombre sabio es capaz de mantenerlas en equilibrio (zhong 中) y vivir en armonía (he 和). Sin embargo, cuando el desequilibrio hace su aparición, cuando sólo se hace caso a una emoción o sentimiento, el ser humano se desconecta del resto del mundo, particularmente de los otros seres humanos, y se presenta el egoísmo. Así surgen las conductas que nos alejan del bien.

La mente humana nos integra, nos vincula con todas las cosas del mundo, y eso propicia la reflexión, pero también los deseos (yu 欲), que el sabio debe evitar. Aquí se ve claramente la influencia budista. No obstante, al preguntarse cómo se puede conseguir la eliminación de los deseos individuales, Cheng Yi echa mano de un concepto que lo sitúa en la

tradición confuciana: jing 敬 , el cual suele traducirse como “respeto”, “reverencia” o “gravedad”. El menor de los hermanos Cheng dice: “La mente humana no puede no conectar con las diez mil cosas. [...] Si podemos desembarazarnos de los deseos, la mente nos puede guiar. ¿Cómo nos guía? Mediante la reverencia”.

Para realizar las ceremonias o ritos (li 禮), importantísimos en la escuela confuciana desde su nacimiento, es indispensable tener una actitud de reverencia, jing. Pero de nuevo se aprecia la influencia budista en Cheng Yi cuando señala cómo debe ser esa reverencia: “La reverencia proviene del vacío (xu 虛) y la quietud (jing 靜)”. El concepto del vacío aparecía ya en textos tanto de Zhou Dunyi como de Zhang Zai, y también la tranquilidad o quietud, jing, término que se encontraba en ambos autores y que tiene una raíz claramente budista. El sabio necesita momentos de tranquilidad y sosiego, en la meditación, para poder alcanzar el conocimiento. ¿Cómo se vacía la mente? Haciendo que las preocupaciones no afecten. De esta forma se puede actuar con espontaneidad y simplicidad.

¿Cómo puede la mente conectarse con las cosas del mundo? En uno de los fragmentos más famosos de toda la historia de la filosofía china, el inicio del Daxue o Gran Sabiduría, se dan las pautas fundamentales para el gobernante sabio. Para poder gobernar el reino (zhi guo 治國) hay que ordenar la propia casa (qi jia 齊家); para ello hay que perfeccionarse uno mismo, o autocultivarse (xiu shen 修身) rectificando la mente (zheng xin 正心). Eso se puede lograr haciendo auténtica la intención (cheng yi 誠意), con miras a lo cual uno debe desarrollar o extender al máximo el conocimiento (zhi zhi 致知). Finalmente, “la extensión máxima del conocimiento se consigue al investigar las cosas” (zhizhi zai gewu 致知在格物).

Cheng Yi hizo suya esta declaración programática y desarrolló la epistemología como ningún confuciano antes que él. La investigación de las cosas o gewu 格物 es un concepto cardinal de su pensamiento. Como el elemento fundamental de su ontología es el li, el examen de las cosas consistirá para Cheng Yi en la investigación del principio. La forma práctica de conocer será averiguar el principio de las cosas. Esto se consigue pensando, estudiando, leyendo, discutiendo con otras personas... Ahora bien, si el principio, li, es a la vez uno y múltiple, ¿hay que indagar los li de

todas las cosas, o bastaría con enfocarse directamente en el li único y total del universo? Cheng Yi afirma que "lo que hay que hacer es examinar un día una cosa, otro día otra, y al ir acumulando experiencia llega un día en que, como una exhalación, la comprensión total se produce espontáneamente" (traducción de Anne Cheng).

Para llevar a cabo la investigación de las cosas es imprescindible la concentración de la mente, en tranquilidad o sosiego (jing). Ahora bien, el hecho de que dicha investigación se haga en una situación de reposo no quiere decir que se niegue la acción. Todo lo contrario, pues el conocimiento es esencial para efectuar la acción moral. Así lo afirma Cheng: "Hay que partir de la base que es el conocimiento. Cuando éste cobra profundidad, la acción sólo puede dar resultado. Nunca se ha visto que se tenga conocimiento y no se pueda llevar a la acción" (traducción de Anne Cheng).

En definitiva, un verdadero conocimiento del li de las cosas conduce a una percepción correcta del bien y el mal. El conocimiento, a través del gewu, se considera la base para el autocultivo y la conducta. Tras ser adoptado por Zhu Xi, el gewu sería el fundamento de la epistemología confuciana ortodoxa durante los siguientes siglos.

## La alegría, la acción moral y el sentimiento de unidad en el camino del sabio

Para Huang Yong, la gran pregunta que trata de responder Cheng Yi es ¿por qué se debe actuar moralmente? Su respuesta es la siguiente: porque la actuación moral conduce a la alegría. Según Cheng Yi, el camino del sabio no sólo lleva al conocimiento, sino también a la obtención de le 樂 (alegría, gozo, felicidad). Tener alegría significa carecer de duda y preocupación. Al mismo tiempo, implica comportarse de forma natural, sin ejercer un esfuerzo artificial. Además, ser moral es algo exclusivo de los humanos. Lo que distingue a los hombres de los animales es que pueden conducirse con virtudes como ren 仁 (benevolencia) o yi 義 (rectitud), y a través de ellas alcanzar la alegría o felicidad (le).

Se considera que ren es la principal virtud confuciana. El término ha sido traducido al español por distintos autores como "benevolencia", "verdadera

humanidad", "calidad humana", "disposición de espíritu afectuosa e indulgente". De ren hablaron mucho Confucio, Mencio, los confucianos de la dinastía Han, etc., pero todos ellos mantuvieron el concepto en el plano ético. Con los hermanos Cheng, ren adquiere un nuevo sentido, de corte metafísico. Según Wing-Tsit Chan, utilizando uno de los significados de ren que lo equipara con una "semilla", Cheng Yi lo entendió como la naturaleza para crecer. Ren se convirtió así en la virtud universal porque posee la naturaleza para dar vida, para crear. Desde este punto de vista, es el carácter fundamental del universo. Esta idea sería todavía más desarrollada por su hermano mayor, Cheng Hao.

Con un temperamento poético y místico, Cheng Hao subrayó la armonía entre el ser humano y el Cielo que ya habían desarrollado Zhou Dunyi y Zhang Zai. El tema central de su filosofía está presente también en el misticismo de cualquier época o lugar: la unidad de todas las cosas. A diferencia de Cheng Yi, su hermano mayor enfatiza la idea de producción y reproducción como característica esencial del universo. Él vio el espíritu de la vida en todas las cosas. Y por eso el ser humano debe acercarse al mundo con reverencia, jing. Al fundirse con todo lo que lo rodea, el hombre cultiva la alegría, le, sentimiento del que también hablaba Cheng Yi. Cheng Hao afirma:

> Si intentamos unir el yo y lo que no es el yo [lo que está fuera de mí], pero todavía no formo una unidad, entonces, ¿cómo podría haber alegría? En la Corrección del Ignorante [el Zhengmeng de Zhang Zai], hay una formulación perfecta de esta unidad [la Inscripción del Oeste]. Si nos cultivamos a nosotros mismos con esta idea, no se necesita hacer nada más. [...] Éste es el camino del cultivo espiritual (traducción de Fung Yu-lan).

Cheng Hao está citando el famoso fragmento de Zhang Zai (el Ximing) donde se afirma que "el Cielo es mi padre y la Tierra es mi madre" o que "todos los hombres son mis hermanos, y todas las cosas son mis compañeras". Se trata de sentir que uno está fundido con todo el universo. Y esa conexión sólo se logra si se tiene benevolencia, ren. Si uno actúa con ren puede conectarse con el Cielo y la tierra, resonar con todos los seres del mundo. Como señala Shu-hsien Liu, el énfasis de Cheng Hao se desplaza desde las especulaciones cosmológicas hacia el camino del sabio. A veces, la mente se oscurece con los deseos individuales y esa unidad original se

pierde. Lo que hay que hacer es recordar que estamos unidos a todo lo demás, y eso conducirá a la acción moral.

En este tema, los hermanos Cheng llegan a conclusiones similares. "¿Por qué se debe actuar moralmente?", se preguntaba Cheng Yi. Para Graham, si en la filosofía occidental hay reglas morales que proponen que "uno debe actuar así", en China las reglas morales surgen de la idea de que "el hombre sabio actúa así". Un ser humano común puede imitar la conducta del junzi, hombre moralmente superior o sabio, y puede estar seguro de que no va a errar. ¿Por qué el sabio actúa moralmente? Porque sabe. La investigación de las cosas (gewu) lleva al conocimiento. Y cuando uno en verdad ha indagado las cosas y ha llegado a cierto nivel (cuando uno ha seguido el camino del sabio), se da cuenta de que es preferible proceder de manera no egoísta. ¿Por qué? Porque todos estamos conectados. El tema de la unidad de todas las cosas, tan presente en Cheng Hao, constituye el fundamento de la ética de la escuela Cheng-Zhu.

## 5. La escuela del principio (*lixue*) II: la gran síntesis de Zhu Xi

### Zhu Xi: vida, obra e influencia en la filosofía china

Zhu Xi es el más famoso e influyente pensador chino de los últimos dos milenios. Recoge y sintetiza todo el desarrollo de la filosofía confuciana, basándose sobre todo en tres autores de los que él mismo se siente seguidor: Zhou Dunyi, Zhang Zai y Cheng Yi. El último de ellos es el que más lo influyó. Por eso se habla de la escuela Cheng-Zhu (Cheng Yi y Zhu Xi) para referirse a la escuela del principio o lixue 理學, que dominó la filosofía confuciana durante siglos.

Zhu Xi 朱熹 (1130-1200) nació en la provincia de Fujian, donde su padre se desempeñaba como oficial administrativo menor. Cuando Zhu Xi tenía 13 años, su padre falleció, tras lo cual la madre se hizo cargo de su educación. Zhu Xi fue un estudiante precoz. Consiguió el grado más alto de los exámenes imperiales (jinshi) a la edad de 19 años, cuando lo habitual era obtenerlo a los 35 años o más. A partir de 1151 ocupó varios puestos administrativos relacionados con las escuelas, las bibliotecas y los ritos de Fujian.

De manera activa participó en debates políticos, lo que lo llevó a tener conflictos con algunos de los letrados más influyentes de su época. Le tocó vivir un período histórico convulso. Zhu Xi creyó que una vuelta al cultivo moral podría devolver a la dinastía Song la identidad y autoconfianza que había perdido. Sin embargo, encontró la oposición de letrados que privilegiaban el conocimiento práctico, y para los cuales su pensamiento estaba vacío. Para evitar este faccionalismo político, Zhu no aceptó ningún puesto oficial entre 1158 y 1179. Lo que más le interesaba era vivir tranquilamente, enseñar y escribir. Esto hizo que buena parte de su vida transcurriera en extrema pobreza. Para sobrevivir, Zhu trabajó en varios templos a los que pidió ayuda económica. Imprimió libros para obtener ingresos suplementarios, y también aceptó regalos de personajes y familias que simpatizaban con su ideario. Seguramente debido a su pésima situación económica, volvió al servicio público en 1179, aunque siguió siendo criticado por letrados de facciones contrarias. De forma reiterada obtuvo diversos puestos y renunció o fue depuesto.

Murió en abril de 1200. Sus seguidores, que se contaban por miles, nunca imaginaron que su maestro, quien por entonces era uno más en el plural panorama del pensamiento de la dinastía Song, llegaría a convertirse en uno de los filósofos más importantes e influyentes de la historia de China, sólo por debajo de Confucio. Fue durante la dinastía Yuan (1279-1368) cuando las doctrinas de Zhu Xi fueron colocados en el nivel más alto, al ser consideradas como la ortodoxia por el propio Estado imperial.

Zhu Xi consideró que las obras más importantes de toda la corriente confuciana desde hacía siglos eran las Analectas de Confucio (Lunyu 論語), el Libro de Mencio (Mengzi 孟子), el Daxue 大學 o Gran Sabiduría, y el Zhongyong 中庸 o Doctrina del Medio. Si ha leído las páginas previas, el lector puede entender muy bien por qué Zhu Xi escogió el Daxue y el Zhongyong, ampliamente utilizados por todos los confucianos destacados desde Li Ao hasta los hermanos Cheng. En cuanto al Libro de Mencio, su autor fue el que más influencia tuvo en los pensadores de Song en el tema de la naturaleza humana, y, por supuesto, las Analectas recogían las palabras del propio Confucio. A partir de entonces estas obras conformaron un nuevo conjunto de textos clásicos, los Cuatro Libros o Sishu 四書, preferibles a los Cinco Libros Clásicos o Wujing 五經, porque, según los

neoconfucianos, mostraban de manera más clara la esencia del confucianismo. El propio Zhu Xi estimaba que su trabajo más notable eran sus Comentarios a los Cuatro Libros (Sishu jizhu 四書集注). Entre la dinastía Yuan y finales de Qing (concretamente entre 1313 y 1905, casi seis siglos), los Cuatro Libros, junto con los comentarios de Zhu Xi, fueron la base de los exámenes imperiales.

Zhu Xi escribió, comentó y compiló cerca de ochenta obras, entre las cuales se incluyen unas dos mil cartas suyas que han llegado hasta nosotros. Una de sus obras más destacadas es la que escribió junto con su amigo Lü Zuqian 呂祖謙 (1137-1181): el Jin si lu 近思錄 (Registro de pensamientos recientes). Completada en 1176, contiene 622 selecciones de los cuatro pensadores de Song del Norte, de los cuales el propio Zhu Xi se reconoce como seguidor: Zhou Dunyi, Zhang Zai, Cheng Hao y Cheng Yi. El texto fue concebido con un propósito claramente didáctico. Se puede considerar la primera antología de filosofía china, y constituyó el modelo para antologías posteriores similares. El Jin si lu dominó el pensamiento chino durante siglos y ejerció enorme influencia en Corea y Japón.

Una obra realizada con el modelo del Jin si lu contiene las ideas de Zhu Xi recopiladas por sus discípulos de manera póstuma. Se trata del Zhuzi yulei 朱子語類 (Discursos temáticos del maestro Zhu). Escrito en forma de diálogo entre el maestro y sus estudiantes, constituye quizá la mejor manera de conocer el pensamiento de Zhu. Finalmente, la Colección completa de los libros de Zhu Xi o Zhuzi quanshu 朱子全書 contiene 27 obras del autor.

Zhu Xi fue el principal responsable de establecer una ortodoxia, una tradición según la cual la enseñanza del dao, tras pasar de los antiguos reyes sabios a Confucio, se detuvo en Mencio y no fue retomada con éxito hasta Zhou Dunyi, Zhang Zai y Cheng Yi. En sus últimos años de vida, Zhu Xi se preocupó mucho por esa transmisión del dao, y fue él quien acuñó el término Daotong 道統, “transmisión” o “tradición” del dao. Al incluir en su línea de tradición a los autores citados y dejar fuera a otros, Zhu Xi hizo una elección filosófica, y justamente con base en ella en este libro se estudia el pensamiento de los filósofos que él contempló en la Daotong y no el de otros que también fueron reconocidos en su tiempo.

Como señala Theodore De Bary, para que una enseñanza sea considerada ortodoxa, se necesita que los valores expuestos por los maestros y las escuelas de una corriente sean sancionados por los gobernantes. En el caso de China, sería ortodoxa una línea de pensamiento cuyos letrados eran elegidos por el sistema imperial para colaborar en el gobierno del imperio. En este sentido se puede afirmar que, a partir de la dinastía Yuan y hasta la Qing, las ideas de Zhu Xi constituyeron la ortodoxia del pensamiento chino, la cual influiría todo el confucianismo posterior, tanto a los seguidores de su propia escuela como a los críticos que formaron otras escuelas (la más importante de ellas sería la escuela de la mente o
xinxue 心學).

Se ha llegado a comparar a Zhu Xi con Tomás de Aquino (1225-1274), que vivió un siglo más tarde. Ambos realizaron una síntesis filosófica y establecieron una ortodoxia en sus sistemas de pensamiento que se impondría entre los pensadores de China y Europa Occidental, respectivamente. Sin embargo, las ideas de Zhu Xi fueron hegemónicas en el Imperio chino durante más siglos de lo que lo fueron las de Santo Tomás en Europa.

Zhu Xi no sólo fue el pensador más importante del último milenio para la filosofía en China. También influyó mucho en Corea y Japón. Buena parte de la presencia confuciana que existió en esos dos países durante siglos, particularmente durante el xix y hasta el xx, se debe a la traducción de las obras de Zhu Xi al coreano y el japonés. Fue a partir de él cuando se empezó a hablar en China de la escuela del principio (lixue), denominación que después se aplicaría a todo el pensamiento neoconfuciano.

## Taiji, qi y li

Siguiendo a sus predecesores de Song del Norte, para Zhu Xi el li 理 es el principio o coherencia de las cosas, y el qi 氣 es la fuerza material o energía vital que conforma los objetos del mundo. Cada cosa tiene su li y todos los li se relacionan, y eso se aplica tanto a lo natural como a lo artificial. Aunque dio la mayor importancia a Cheng Yi al situar el li como foco de su pensamiento, para hacer más claro este concepto Zhu echó mano del taiji 太極, "Supremo Último" o "Culmen Supremo", de Zhou Dunyi. Zhu reinterpretó el taiji y lo convirtió en el li o principio del universo, la unión

de todos los li de las cosas del mundo. El taiji es el principio ontológico de todo cuanto existe, el contenedor de todos los patrones o leyes del universo. Zhu Xi elabora de esta forma un sistema más coherente que el de Cheng Yi. Para el menor de los hermanos Cheng, cada cosa tiene su li diferenciado, pero a la vez hay un li único que es la unión de todos los li. Zhu aclara este punto al afirmar que ese li uno, el del universo, es el taiji. El taiji es lo que mueve todo en el universo, y a partir del yin y el yang produce los cinco elementos o procesos (wuxing 五行). En este punto, Zhu Xi sigue la teoría de Zhou Dunyi.

Zhu Xi explica la relación entre unidad y multiplicidad con el concepto de li, identificado como taiji. Uno enfatiza la multiplicidad y otro la unidad, pero al final hay una identidad entre ambos. El propio Zhu afirma: "Sólo hay un principio único, que los diez mil seres comparten como sustancia, pero [al mismo tiempo] cada uno de los diez mil seres comporta su propio principio. […] Pero todo acaba reduciéndose a un único principio que se difunde por doquier" (citado por Anne Cheng). Existe una relación íntima entre microcosmos y macrocosmos. No sólo hay un principio fundamental, el taiji, del que emana la multiplicidad de las cosas del mundo, sino que cada cosa individual incluye el taiji o li de todo el universo. Una analogía que Zhu usa para definir el vínculo entre lo uno y lo múltiple es la luna reflejada en multitud de objetos (por ejemplo, en los ríos, los lagos, el mar…); hay un reflejo lunar en todos esos lugares, pero la luna es única.

Zhu Xi también aclaró la relación entre li y qi. Zhang Zai considera que, en el proceso de formación y desaparición de las cosas, el qi se agrega y se dispersa, pero nunca desaparece. En cambio, para Cheng Yi hay un proceso imperecedero de generación de nuevo qi y desaparición de qi usado. Zhu Xi, como Zhang Zai, manifiesta que el qi es eterno y simplemente sufre un proceso de contracción / expansión o agregación / dispersión que explica la formación de las cosas. Para que ese proceso se dé, se requiere un principio o ley. No hay cosas sin patrones, no hay patrones sin cosas, es decir, no hay qi sin li, ni li sin qi. Wing-Tsit Chan resume ambas concepciones en Zhu Xi:

> El principio (li) es necesario para explicar la realidad y universalidad de las cosas. Es incorpóreo, uno, eterno y sin cambios, uniforme, constituyendo la esencia de las cosas, indestructible, la razón para la creación, y siempre bueno. Por otra parte, la fuerza material (qi) es necesaria para explicar la forma física, la individualidad, y la

> transformación de las cosas. Es física, múltiple, transitoria y con cambios, diferente en las cosas, constituyendo su sustancia física, destructible, el vehículo y el material para la creación, y que involucra tanto el bien como el mal.

En cuanto a la prioridad entre qi y li, no hay uno anterior al otro. Siempre han estado en el mundo. Sin embargo, a pesar de que no haya sucesión en el tiempo, en términos ontológicos, el li es superior. Zhu Xi explica: "Fundamentalmente, no se puede decir del principio y la forma material que uno sea primero y otro sea posterior. Pero si tenemos que trazar su origen, estamos obligados a decir que el principio es el primero. Sin embargo, el principio no es una entidad separada. Existe exactamente en la fuerza material. Sin fuerza material, el principio no tendría nada para adherirse" (traducido por Wing-Tsit Chan).

Mediante la concepción del li y el qi de Cheng Yi y Zhu Xi, en un mundo eternamente dinámico y con todas las cosas relacionadas entre sí, se puede entender la visión científica que ha dominado China durante el último milenio. Joseph Needham la describe de esta forma:

> Puede demostrarse que la philosophia perennis de China ha sido un materialismo orgánico. Esto puede verse claramente en los manifiestos de los filósofos y pensadores científicos de todas las épocas. La concepción mecánica del mundo no se desarrolló en el pensamiento chino y, por el contrario, la idea organicista según la cual cada fenómeno se encuentra conectado con todos y cada uno de los demás, según un orden jerárquico, fue universal entre los pensadores chinos.

En la cosmovisión de la filosofía neoconfuciana hay una conexión entre unidad y multiplicidad, explicada mediante el vínculo entre el li total, o taiji, y el li de cada cosa. Se podría decir que "todo tiene que ver con todo". El ser humano se encuentra dentro de este mundo fluido, en un orden complejo y dinámico de interrelaciones eternamente cambiantes. En cierto modo, la visión del universo que subyace en buena parte de la ciencia europea moderna, desde la relación entre todas las masas del universo de la física de Newton hasta planteamientos más actuales, como la física del caos o las teorías de los sistemas complejos, está en consonancia con la cosmovisión de los filósofos neoconfucianos.

## Naturaleza humana para Zhu Xi

Si todo tiene su principio o li, ¿cuál es el li del ser humano? Es su naturaleza, xing 性. Lo que llamamos naturaleza humana es el li de la humanidad cuando se hace inherente a los individuos. Siguiendo a Mencio, esa naturaleza es buena. Entonces, ¿cómo se explica la existencia del mal? ¿Por qué unos seres humanos actúan bien y otros no? Para contestar a esa pregunta, Zhu Xi sigue a Zhang Zai y Cheng Yi.

Lo que cambia en cada individuo es la materia o energía vital que lo compone, es decir, su qi, que puede ser más puro o más turbio. Cuando el qi es turbio, se bloquea la naturaleza humana. Todas las cosas tienen su principio o li en su sentido más alto. Si el qi es puro, está en consonancia con el li. Por eso el hombre sabio, con un qi depurado, está integrado con su li en su grado más elevado, y de esa forma puede resonar con todas las cosas y conocer el dao del Cielo. Por el contrario, si el qi es oscuro, la relación con el li se bloquea, domina la desconexión con todo lo demás, surge el egoísmo que lleva al mal. La naturaleza humana o xing (es decir, el li del ser humano) es pura, eterna y buena. Lo que cambia de unos seres a otros es su qi. Cada uno nace con un qi, y mediante el estudio y los ritos puede ir purificándolo.

Estrictamente hablando, los seres humanos tenemos dos naturalezas, idea que Zhu Xi toma de Zhang Zai y Cheng Yi: una universal, que obtenemos del Cielo (Tianxing 天性), y la que proviene del qi individual. Como los individuos no son iguales, esta última naturaleza será diferente en cada uno.

Para Zhu Xi, no sólo el ser humano tiene xing: todos los seres vivos la poseen. Sin embargo, la naturaleza individual (la que proviene del qi) es distinta en hombres y animales, así como en el sabio o junzi 君子 y en el ser humano inferior o xiaoren 小人. La diferencia entre unas naturalezas y otras procede del qi de cada uno. Si una persona tiene un qi muy puro, es un sabio. Si es menos puro, es un xiaoren. Por su parte, los animales tienen un qi mucho más turbio que cualquier hombre. Así lo dice el propio Zhu Xi: “La naturaleza de los hombres y las cosas originalmente es la misma, sólo hay diferencia cuando reciben el qi. Es como el agua pura y transparente, pero al ponerla en un recipiente blanco, es blanca; al ponerla en un recipiente negro, es negra; al ponerla en un recipiente verde, es verde”. Con esta comparación, el filósofo afirma que la naturaleza original, xing, es pura (y buena) tanto en los humanos como en los animales, pero al

caer en distintos recipientes o cuerpos (formados por qi), se manifiesta de distintas maneras, dependiendo del qi del ser al que llega.

En el sistema de Cheng Yi y Zhu Xi, la conducta buena o mala de los seres humanos individuales se explica a partir de esta doble naturaleza. Mediante el refinamiento moral, basado en el conocimiento, el ser humano puede hacer aflorar su naturaleza original y modificar sus reacciones desde el egoísmo hacia la imparcialidad. Con una visión comprensiva del mundo, puede penetrar su propia nube oscurecedora del qi y hacer prevalecer su verdadera naturaleza celeste (Tianxing).

Mencio admitía la existencia de cuatro virtudes o capacidades humanas: ren 仁, yi 義, li 禮 y zhi 智 (benevolencia, rectitud, ritos / decoro y sabiduría). Zhu Xi recoge esta idea y considera esas capacidades como parte de la naturaleza del hombre. Esto quiere decir, por ejemplo, que cuando una persona actúa con ren en relación con otro ser vivo es porque en su naturaleza ya existe el li de ren. Los animales no ponen en práctica esas virtudes porque, aunque en potencia están en su naturaleza, ésta está totalmente bloqueada porque su qi es muy turbio. ¿Cómo puede un ser vivo purificar el qi para que aflore la naturaleza buena, la que procede del Cielo? Por medio de la mente. Y aquí radica la diferencia entre seres humanos y animales, ya que sólo la mente humana puede purificar el qi.

### Mente humana y autocultivo: el concepto ren (benevolencia, verdadera humanidad)

La mente (xin 心) es lo que pone en contacto el li (la naturaleza humana) y el qi del ser humano. En otras palabras, es la materialización del li del hombre en su qi. La mente puede tener actividades (como pensar o sentir), pero la naturaleza humana no. Las ideas (yi 意) son la herramienta de la mente, que actúa mediante las emociones o sentimientos, qing 情. Cuando esas emociones están en equilibrio, el individuo se encuentra en armonía. En cambio, cuando un sentimiento predomina sobre los otros, se pierde el equilibrio y surgen los deseos individuales. En ese caso, lo que actúa es el qi turbio y se extingue la integración con la naturaleza humana. Ése es el origen del mal.

Además de las dos naturalezas humanas, Zhu Xi distingue dos tipos de mente: la universal (la mente del dao, daoxin 道心), que permite conocer la

realidad y actuar moralmente, y la individual o renxin 人心, oscurecida por los deseos y relacionada con el qi de cada uno. La daoxin es la que el Cielo otorga al ser humano y la renxin es la parte psicofísica, con emociones y deseos que, sin ser malos de manera intrínseca, pueden llevar al egoísmo y al mal.

Siguiendo a sus predecesores, Zhu Xi también enfatiza la importancia de la quietud: jing 靜. Para que la mente humana haga aflorar la mente del dao y el individuo actúe moralmente se necesita una disciplina mental. Para que la mente funcione bien es preciso aplicar una serie de métodos, el más importante de los cuales es la meditación sentada, jingzuo 靜坐 (literalmente, "sentarse de manera quieta"), sin duda con claros orígenes budistas y
daoístas.

Sabemos que Zhu Xi no sólo valoraba la meditación sentada, sino que la practicaba a menudo. Cuando era joven se dio cuenta de que en muchas ocasiones se veía sobrepasado por torrentes de pasión y no tenía un momento de descanso. Aprendió que hay que sentarse en silencio y tranquilidad para poder llegar al equilibrio que permite al ser humano embarcarse en un camino espiritual y resistir la interferencia de los deseos individuales. Aunque Zhu Xi se opuso a algunas enseñanzas del budismo, en especial a la falta de compromiso social que, según él, entrañaba su ontología idealista, reconoció el papel de la concentración y la meditación, de indudable origen budista, para alcanzar la sabiduría.

Zhu Xi vincula el concepto de quietud con otro que también destacaba Cheng Yi: la reverencia. Partiendo del hecho de que la quietud (jing 靜) y la reverencia (jing 敬) son homófonos en chino, Zhu Xi dice: "La mejor manera de entender la quietud es verla a través de la reverencia". Zhu concede gran importancia a este último concepto, que él sitúa en el centro de la práctica de los confucianos: "La tarea de la reverencia es el primer principio de la escuela confuciana. Del principio al fin, no se debe interrumpir ni por un instante" (traducido por Wing-Tsit Chan).

Mediante la quietud, la mente puede alcanzar el equilibrio en las emociones y las grandes virtudes confucianas, de las cuales la primordial para Zhu Xi es ren 仁. Confucio consideraba a ren como la principal virtud moral; los hermanos Cheng fueron más lejos al subrayar su sentido

generador. Siguiendo a Cheng Yi, Zhu Xi también llevó el concepto de ren más allá de la ética, destacando su carácter creativo y entendiéndolo como un elemento relevante de su ontología que lo ayudaba a explicar la unidad de todas las cosas: "Ren es producción y reproducción incesantes. Ren es generación, es el punto inicial de la creación. [...] Debido al ren, todas las cosas forman un solo cuerpo" (traducido por Wing-Tsit Chan). Zhu Xi da tanta importancia al concepto que le dedica una obra: el Tratado sobre la benevolencia (Renshuo 仁說).

Zhu Xi entiende ren como la integración o conexión con todas las cosas, la resonancia (gan 感) de la que hablaba Zhang Zai, y ésa es la potencialidad suprema de la mente, xin. El término se explica de manera muy poética en el Zhuzi yulei: "Ren es el li (o principio) del amor (ai 愛), el li es como la raíz, y el amor es como el brote". Y más adelante: "El ren es lo que todavía no está manifestado y el amor es lo ya manifestado". Zhu Xi interpreta la más notable de las virtudes confucianas, la benevolencia o verdadera humanidad (ren), como la característica principal de la mente, que tiene la potencialidad de integración, de conectar o resonar con todo el universo. La función de ren, el amor (ai), es la expresión de la benevolencia hacia todos los seres humanos y todas las cosas. Al dar a este concepto la mayor relevancia, Zhu Xi se revela como un filósofo puramente confuciano, ya que la benevolencia, ren, fue considerada la virtud más importante de todas desde la época de Confucio.

Si la mente es la herramienta del ser humano para conectarse con el mundo, para conocer todas las cosas, ¿cómo se lleva a cabo ese proceso? Para explicar cómo conocemos, Zhu Xi sigue a Cheng Yi y busca la respuesta en el concepto que aparece en la Gran Sabiduría: la investigación de las cosas o gewu.

## La filosofía política y la investigación de las cosas o gewu

Como todos los confucianos, Zhu Xi se proponía dar pautas al soberano para conseguir un imperio pacífico y armónico. Si todas las cosas tienen su principio o li, también el gobierno lo tiene. En una corriente de pensamiento eminentemente social, como es el confucianismo, el camino del sabio no sólo requiere la propia realización, sino también la búsqueda de una sociedad próspera, siguiendo el li (o dao) del buen gobierno. El

principio de éste así como todos los demás principios importantes para los confucianos (sobre todo, los que se asocian con la conducta moral) puede desarrollarse siguiendo el método de gewu 格物 o investigación de las cosas. Ya se vio que el concepto proviene del Daxue (Gran Sabiduría), donde aparece el fragmento zhizhi zai gewu 致知在格物 ("Para extender al máximo el conocimiento, hay que investigar las cosas"). Con base en este método el emperador, idealmente, puede formarse en la actuación moral para regir su imperio.

Zhu Xi es el autor que hace mayor hincapié en la necesidad de aplicar el proceso gewu. Ligando la epistemología con la ontología, gracias al gewu se puede conocer el li o principio de las cosas. ¿En qué consiste exactamente? El propio Zhu lo explica:

> La frase "La extensión del conocimiento consiste en el examen de las cosas" significa que, si quiero extender mi conocimiento, debo ir hasta el fondo del principio de todas las cosas que se me presenten. La inteligencia de cualquier hombre está provista de aptitud para conocer, igual que todas las cosas bajo el Cielo están provistas de principio. Mientras existen principios que no han sido explorados a fondo, el conocimiento no es exhaustivo. Por eso el Gran Estudio (Daxue), entre las primeras instrucciones que da, recomienda encarecidamente a quien aprende que, ante cualquier cosa, empiece por lo que conoce de su principio y lo explore hasta el fondo, llevando su búsqueda al extremo. A fuerza de afán y de tiempo, un día, súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad. A partir de entonces, de la multitud de las cosas, ya nada le resultará inaccesible, el derecho como el revés, lo más sutil y lo más burdo, y en su mente ya nada quedará en la sombra, ni la totalidad de su constitución ni la amplitud de su acción. Así es el "examen de las cosas y la extensión del conocimiento" (traducción de Anne Cheng).

Zhu Xi propone investigar a fondo cada uno de los li, uno tras otro. El tipo de conocimiento que plantea no es empírico. Hasta cierto punto, éste es racional, al menos en su fase inicial, cuando se buscan los principios de las cosas utilizando los sentidos y la mente fenoménica. Empero, esa investigación no consiste en descubrir cómo funciona cada cosa de manera individual (lo que llevaría a una indagación empírica y racional, como en la Europa moderna). Hay que recordar de nuevo en qué contexto aparece el concepto en el Daxue: de lo que se trata es de rectificar la mente, perfeccionarse uno mismo para poder ordenar la propia casa y, al final, ser

capaz de gobernar el imperio. Gewu significa examinar las cosas en su relación con el ser humano, para averiguar el lugar del hombre en la sociedad y en el mundo. Mediante la investigación de las cosas el sabio llega a conocer cómo actuar. Entonces es capaz de conducirse de manera natural, espontánea, haciendo lo que tiene que hacer. Ése es el objetivo del camino del sabio.

Si bien en un inicio la investigación que propone Zhu Xi es racional, el salto hacia el conocimiento del taiji implica un saber de tipo no racional. El fragmento citado, que indica que "un día, súbitamente, lo penetrará todo en una sola unidad" y que "en su mente ya nada quedará en la sombra", alude a un conocimiento intuitivo, místico, en el que interviene la Mente del Cielo o Tianxin. Sin embargo, como señala Anne Cheng, esta tendencia mística, que puede vincularse con la meditación sentada en quietud, jingzuo, no hace caer a Zhu Xi en la tendencia quietista muchas veces asociada a los budistas y los daoístas. El hombre confuciano ha de conducirse siempre de manera activa. Zhu Xi da importancia a la relación entre conocimiento y acción cuando dice: "El conocimiento y la acción siempre se requieren mutuamente. Es como una persona que no puede andar sin piernas aunque tenga ojos, y que no puede ver sin ojos aunque tenga piernas. Con respecto al orden, el conocimiento viene primero, y con respecto a la importancia, la acción es más importante" (traducido por Wing-Tsit Chan).

Por eso para Zhu Xi es tan importante la investigación de las cosas, el acceso al conocimiento, porque al llevarlo a cabo uno puede actuar. Actuar moralmente, por supuesto. Ésta es una parte fundamental del camino del sabio. Zhu subraya dos aspectos: en primer lugar, las actividades de la mente para eliminar las tendencias egoístas y darse cuenta de la conexión con todo lo demás, y, en segundo lugar, la búsqueda activa del principio de las cosas mediante el proceso del gewu. Así es como la epistemología de Zhu Xi se enlaza con la ética y, al indagar los principios, con la ontología y la cosmología.

Ahora bien, hay que tener en mente que para Zhu Xi los principios o li de las cosas se encontraban ya en los libros antiguos, en las obras de Confucio y Mencio, en las normas rituales de los antiguos reyes sabios, etc. Por eso el gewu no proporciona conocimiento empírico, con un procedimiento inductivo-deductivo, como ocurre en la ciencia moderna. A semejanza de Cheng Yi, Zhu propone diferentes métodos para conocer el principio de las

cosas: leer libros clásicos, discutir sobre sucesos y personas del pasado y del presente, pensar, hablar con otros eruditos… Zhu Xi no fue más específico. Aunque en sus escritos aparecen algunas observaciones respecto a los fenómenos naturales o sociales, la atención se centra en el estudio y el comentario de los libros clásicos.

Zhu llegó a equiparar las afirmaciones de los autores clásicos, como Confucio y Mencio, con los principios o li de las cosas. Esto llevó a que la escuela Cheng-Zhu, con el tiempo, adquiriera elementos cada vez más autoritarios y conservadores, que aumentaron durante las dinastías Yuan y Ming, cuando las enseñanzas de esta escuela se convirtieron en la ortodoxia oficial. La investigación de las cosas de Zhu Xi no consistía sólo en el autocultivo, sino que, mediante la disciplina personal se perseguía la regeneración de toda la sociedad. Siguiendo a Mencio, se esperaba que el emperador garantizara la educación de todo el pueblo. Para ello los ritos debían realizarse ampliamente, tanto en la vida familiar como en la social. Con el encumbramiento del pensamiento de Zhu Xi a partir del siglo XIII, la tendencia rigorista que existía en la sociedad china desde la dinastía Song del Norte se hizo más notoria. Con un sistema de gobierno cada vez más autocrático, el Imperio chino ejerció gran presión social para llevar a la práctica los preceptos teóricos. Los jóvenes, las mujeres y, en general, los subordinados fueron las grandes víctimas, al establecerse una concepción absolutista de la lealtad de la mujer hacia su marido, del hijo hacia su padre y del servidor hacia su señor.

Seguramente Zhu Xi no imaginó que su pensamiento tendría tanta influencia en los siglos posteriores y que sería utilizado para justificar la opresión de millones de mujeres y hombres. Durante toda su vida, Zhu se vio a sí mismo como alguien que buscaba la verdad, que seguía un camino espiritual tratando de actuar de manera moral e intentando dilucidar el sentido de la vida. Él mismo, hacia el final de su vida, escribió humildemente lo siguiente:

> Toda mi vida he sido un tonto. No he podido compararme con otros en nada. Sin embargo, aprendí indirectamente las enseñanzas de maestros y sabios, sabiendo sólo aproximadamente lo que pretendía aprender, y lo busqué sin captar su significado especial. Rechacé lo obvio y busqué lo abstruso, establecí lo inferior y atisbé sobre lo elevado. Durante más de veinte años mi mente vagó por las regiones del vacío y el

> misterio [del budismo]. Pero más tarde quedé atrapado y me arrepentí, y comencé a regresar para descubrir el significado de las escrituras [de los antiguos], observando cuidadosamente, escuchando, hablando, actuando; pero todavía no he aprendido nada. Después de haber pasado un tiempo con unos pocos amigos cercanos, nuestras mentes coincidieron y combinamos nuestros esfuerzos para llevar a cabo nuestros objetivos. Con esperanza, las piezas se juntarán y los pequeños fragmentos se acumularán hasta que sea afortunado y obtenga un conocimiento aproximado de la verdad de los principios morales. Nunca seré un hombre malo, pero los meses y los años pasan y mi propia edad aumenta con ellos. Ahora estoy lleno de asombro y temo que mi fuerza diaria se vuelva cada día más insuficiente. Así que reflexiono y busco ayuda en aquellos que poseen el Dao para acelerar mi progreso. Pero aún no lo he conseguido (traducción de Allen Wittenborn).

## 6. La escuela de la mente (*xinxue*)

### Lu Xiangshan

Todos los neoconfucianos tuvieron un gran interés por la mente, en gran parte debido a la influencia del budismo. Este interés es mucho más evidente en la escuela de la mente o xinxue 心學 que en cualquier otra corriente del neoconfucianismo. Con la escuela de la mente (también llamada de Lu-Wang por Lu Xiangshan y Wang Yangming), el confucianismo se apropió del budismo y desarrolló una tendencia profundamente mística. En la xinxue neoconfuciana se enfatiza, como se había hecho en el budismo Chan, la aprehensión directa de la realidad última a través de la meditación. Aunque esta escuela llegaría a su punto máximo durante la dinastía Ming, el iniciador vivió durante el siglo XII, en plena dinastía Song
del Sur.

Lu Jiuyuan 陸九淵 (1139-1193), más conocido como Lu Xiangshan 陸象山, fue contemporáneo de Zhu Xi. Nació en la provincia de Jiangxi y era el más joven de seis hermanos, dos de los cuales también fueron filósofos. Pasó los exámenes imperiales y obtuvo el grado jinshi en 1172. Ocupó varios puestos administrativos y llegó a ser magistrado en un distrito de la actual provincia de Hubei. En 1187 se retiró del servicio público y vivió cinco años en su ciudad natal. Su carisma personal atrajo a miles de estudiantes. Volvió a su puesto de magistrado en Hubei y allí murió. No

dejó obras importantes; sus escritos fueron ocasionales o muy específicos. La mayor parte de lo que sabemos de su pensamiento proviene de las conversaciones que mantuvo con sus discípulos.

Uno de los episodios más recordados de la vida de Lu Xiangshan es su encuentro con Zhu Xi en el Templo del Lago de la Oca (provincia de Jiangxi) en 1175, el cual es considerado uno de los debates filosóficos más famosos de toda la historia de China. La relación entre los dos filósofos fue siempre amigable y cordial. Su entrevista se realizó precisamente para intentar hallar acuerdos entre sus concepciones filosóficas. Pero no lo consiguieron. Durante años continuaron debatiendo por carta. El principal punto de discrepancia era el papel de la mente en el conocimiento del li.

Aunque Lu Xiangshan sigue dando enorme importancia al li 理 como principio de todas las cosas, la mayor diferencia respecto a Zhu Xi radica en el método para llegar a ese principio. Zhu buscaba el li en las cosas del mundo (por ejemplo, en los libros clásicos) y proponía que conforme se conoce el principio de más y más cosas, se está más cerca de conocer el li total del universo. Lu considera, por el contrario, que por mucho que busquemos el li fuera de nosotros, nunca llegaremos a encontrar el principio fundamental de la realidad. Según él, la mente, xin, es el principio, li. Si alguien consigue conocer verdaderamente su mente, conocerá el li. Esto es lo más importante del pensamiento de Lu Xiangshan y de hecho de toda la escuela de la mente. Los filósofos de la xinxue reconocen una relación entre la subjetividad del ser humano y la objetividad del mundo. Por eso hay que investigarse a uno mismo. La gran diferencia entre las dos escuelas no se encuentra en la ontología, sino en la epistemología, en el papel de la mente para acceder al conocimiento.

En una de sus oraciones más célebres y citadas, Lu Xiangshan dice: “El universo es mi mente, mi mente es el universo”. Es fácil malinterpretar fragmentos como éste, si se piensa en un sentido budista. Lu, como después haría Wang Yangming, no afirma que sólo exista la mente. Los filósofos de la xinxue no niegan la realidad del mundo. Todos los neoconfucianos, tanto los pertenecientes a la escuela del principio como los de la escuela de la mente, consideran que el mundo que nos revelan los sentidos es real. Al mismo tiempo, no sólo se proclama la realidad del mundo, sino también la centralidad del ser humano dentro de él. Aunque Lu Xiangshan era

partidario de la meditación e incluso la practicó (igual que la mayoría de los neoconfucianos de la escuela Cheng-Zhu), no la utilizó para escapar del mundo, sino para afirmar los deberes del ser humano en la sociedad.

La mente puede captar los principios o li de las cosas porque en realidad todos los li son uno solo. Por eso, si uno llega a conocer realmente su mente, puede conocerlo todo, pues todas las cosas del mundo tienen un único principio. También todas las mentes son una sola. El propio Lu Xiangshan así lo afirma: “Sólo hay una mente, sólo hay un principio. Al fin y al cabo, todo se reduce a uno, el sentido esencial no puede ser dual. La mente, el principio, no pueden ser dos en modo alguno” (traducción de Anne Cheng). En este punto se observa una diferencia importante entre el pensamiento de Lu y el de Zhu Xi. Este último distinguía entre la mente universal (Daoxin) y la mente individual (renxin), responsable de una percepción equivocada de la realidad que conduce hacia el mal. Lu, por el contrario, niega la doble naturaleza de la mente.

La doctrina de la unidad de la mente no sólo implica la identidad de todas las mentes de los seres humanos, sino también que esa mente única es la misma que la de todo el universo. La mente individual es a la vez cósmica, metafísica. Existe como un todo dentro de cada individuo. Ahora bien, si todos tenemos la misma mente, ¿por qué algunas personas son sabias y otras no? Según Lu Xiangshan, el problema no está en la mente, o en un “segundo tipo de mente”, como afirmaban Cheng Yi y Zhu Xi, sino en el qi, que oscurece la cognición. La mente puede estar oscurecida por el qi turbio y eso puede llevar hacia la mala conducta.

El objetivo del sabio debe ser conocer su mente (la mente única). Para Lu Xiangshan, el ser humano ordinario no suele ser consciente de que su mente es sublime, básicamente infinita como el universo, sino que se encuentra autolimitado y cae en deseos individuales y egoístas. La mente puede autocultivarse para llegar a conocerse y, por tanto, conocer el li de todas las cosas. La teoría de la mente coincide en Lu con su teoría del autocultivo moral o camino del sabio.

A juicio de Lu, el proceso de conocimiento del mundo no se lleva a cabo “pensando”, en el sentido habitual de la palabra, sino más bien “emparejando”, haciendo coincidir los principios de la mente con los fenómenos del mundo. Para ello, la meditación es clave. También lo era

para el resto de los autores neoconfucianos, pero Lu va más allá. Para llegar al autoconocimiento de la mente basta con la introspección. No hay que buscar en el exterior ni estudiar los libros clásicos, como proponía Zhu Xi. La propia mente tiene en sí misma el potencial del autodespertar. Si todas las mentes son una sola, y si en cada una están los principios de todas las cosas (que son los mismos a lo largo del tiempo), entonces uno puede llegar por sí mismo a las verdades que encontraron los grandes sabios de antaño. No se necesita por tanto leer los libros antiguos.

La investigación de las cosas (gewu), para Zhu Xi, implicaba un desarrollo gradual. Se conocen los li de las cosas poco a poco, y sólo al final, tras un largo proceso, se puede conocer todo de manera intuitiva. Este procedimiento se corresponde con la tendencia gradualista de las escuelas del budismo chino. Lu Xiangshan criticaba el acercamiento al conocimiento de Zhu por considerarlo fragmentario. Pero a su vez Zhu criticaba a Lu argumentando que trataba de introducir en el confucianismo el subitismo del budismo Chan. Como señala Anne Cheng, en el debate entre Zhu Xi y Lu Xiangshan aparece la controversia entre la progresión gradual, acumulativa, para aproximarse a la realidad mediante el intelecto, y la iluminación súbita a través de la intuición, controversia que también tuvo lugar entre los propios budistas.

Puesto que la mente de cada persona es la misma que la del resto de los seres humanos, uno puede conocer lo mismo que el resto de la humanidad. Eso significa que somos capaces de mostrar un alto grado de empatía. El acto empático de conocer, siendo subjetivo por definición, involucra las emociones. Aquí adquiere todo su significado la palabra china xin 心. Este carácter, en chino clásico y en chino moderno, puede ser traducido tanto por "mente" como por "corazón" (el órgano que tenemos en el pecho y que bombea la sangre a todo el cuerpo). Muchos autores traducen xin como "mente / corazón". Yo he optado simplemente por usar "mente", por comodidad y porque en general los neoconfucianos hacen referencia con esa palabra a las capacidades mentales y psíquicas del ser humano. Sin embargo, incluso en nuestra cultura situamos las emociones en el corazón. La concepción de xin de Lu Xianshan, quien da gran importancia a la emoción, ayuda a entender su significado como "mente / corazón". La idea de la empatía aparece claramente en el siguiente escrito de Lu: "Todos los

hombres que viven en el mundo comparten la misma fuerza material (qi). Deben apoyarse unos a otros haciendo el bien y detenerse de hacerse el mal de acuerdo con los principios morales. ¿Por qué debería haber cualquier idea de dividirse mutuamente? ¿Y por qué debería haber cualquier idea de imponer al otro la propia voluntad?" (traducido por Wing-Tsit Chan).

El autocultivo o camino del sabio, más que ser un proceso teórico, consiste en prestar atención a cómo se actúa, darse cuenta de que lo deseable para mí lo es también para la mayoría o para todos los seres humanos. Se trata de estar atento (gracias a la introspección) a uno mismo y al resto del mundo. Esa atención, esa autoconsciencia, es la clave para llevar una vida ética. La principal idea de Lu Xiangshan, la identidad de todas las mentes y la identificación de la mente con el principio de las cosas, tiene fuertes tintes místicos. Hay un énfasis en la unidad entre el ser humano y el universo.

Lu Xiangshan fue el neoconfuciano más destacado de la xinxue durante la dinastía Song. Aunque algunos autores, como Fung Yu-lan o Wing-Tsit Chan, han querido ver en Cheng Hao el iniciador de la escuela de la mente, en el fondo el pensamiento de éste era bastante parecido al de su hermano. Lu Xiangshan sí hizo algo muy diferente de lo que proponían Cheng Yi y Zhu Xi. Pero no tuvo demasiado impacto en su tiempo. Con el encumbramiento de la escuela Cheng-Zhu en la dinastía Yuan, prácticamente todos los neoconfucianos empezaron a seguir los dictados de esa corriente. Sin embargo, en la dinastía Ming se dio cada vez más importancia al individuo y a la mente, lo que creó el caldo de cultivo para un resurgimiento y un gran desarrollo de la escuela de la mente. El gran filósofo Wang Yangming transformó la visión inicial de Lu Xiangshan en un sistema filosófico complejo que sería el gran oponente de la escuela Cheng-Zhu a lo largo de los siguientes siglos de la historia de China.

### Wang Yangming: vida e influencia en la filosofía china

El máximo representante de la xinxue o escuela de la mente fue Wang Shouren 王守仁 (1472-1529), más conocido por el nombre que le dieron sus discípulos: Wang Yangming 王陽明. Wang vivió a mediados de la dinastía Ming. A lo largo de los siglos que separan a este autor de Zhu Xi y Lu Xiangshan, la escuela Cheng-Zhu se fue convirtiendo en la doctrina

oficial del imperio y sus planteamientos adquirieron elementos claramente autoritarios y conservadores en la sociedad china. Durante la dinastía Ming hubo letrados que reaccionaron contra esta doctrina conservadora. Para ellos, las ideas de Lu Xiangshan ofrecían la posibilidad de privilegiar el conocimiento intuitivo personal, lo que permitía zafarse de las ideas opresoras de la doctrina oficial. Sería Wang Yangming quien desarrollaría al máximo estas propuestas y formularía de manera magistral la concepción de la mente como principio de todas las cosas. Wang es considerado el pensador más notable de la dinastía Ming y uno de los filósofos chinos más sobresalientes de la historia. El pensamiento de Wang dominó China en vida de éste y durante el siguiente siglo y medio prácticamente sin rivales.

Hijo de un famoso calígrafo con una exitosa carrera administrativa, Wang Yangming nació en la actual provincia de Zhejiang. En su juventud tuvo un entrenamiento intelectual y espiritual intenso, leyendo textos budistas y confucianos y estudiando las técnicas daoístas para alcanzar la longevidad. Como hombre letrado de su tiempo, su búsqueda empezó en el confucianismo; fue un ardiente seguidor de la escuela Cheng-Zhu. Quiso investigar el mundo exterior en su totalidad, de acuerdo con Zhu Xi. Siguiendo el método de la investigación de las cosas (gewu) con la pauta de buscar el principio de los objetos uno a uno, intentó averiguar el li del bambú durante días. Pero llegó a enfermar sin encontrarlo. Este acontecimiento de su vida sería determinante para su crítica posterior de algunos aspectos de la filosofía de Zhu Xi. Decepcionado de las enseñanzas de la escuela Cheng-Zhu, Wang buscó en otras corrientes de pensamiento, como el budismo, aunque tampoco ahí halló la respuesta. Por eso volvió al confucianismo.

Aprobó los exámenes imperiales y obtuvo el grado jinshi en 1499. Empezó así, a los 28 años, una carrera exitosa, en la que ganó reputación por sus dotes para la administración. Empero, las rencillas y discusiones de la corte no se lo pusieron fácil. En 1506 fue desterrado lejos de la capital, a Guizhou. Allí vivió en pueblos de minorías étnicas, sin libros ni otros letrados para hablar e intercambiar ideas. Fue en ese momento cuando tuvo que empezar a buscar en su propia mente. Una noche de 1508 tuvo una iluminación en la que intuyó algunos de los planteamientos que se convertirían en el foco de su pensamiento. Volvió a la vida pública. Durante años siguió ocupando cargos importantes alternados con períodos de caída

en desgracia. Wing-Tsit Chan califica como “amargos” tanto la vida de Wang Yangming como el período histórico que le tocó vivir. El mismo Wang afirmaba que sus doctrinas fueron “alcanzadas tras cien muertes y mil sufrimientos”.

Wang Yangming fue un pionero al construir escuelas y promover la educación, lo cual se relaciona directamente con su sistema de pensamiento. También fue un destacado comandante militar y llegó a enfrentarse con rebeldes y suprimir grupos de bandidos. Murió poco después de combatir una rebelión en Guangxi, personificando de esta forma la unidad del conocimiento y la acción, uno de los puntos clave de su pensamiento.

Wang estudió en profundidad la Gran Sabiduría o Daxue. Se opuso a la interpretación de Zhu Xi de esta obra. En 1527 escribió un comentario, el Daxue wen 大學問 (Preguntas sobre la Gran Sabiduría), considerado por algunos investigadores, entre ellos Wing-Tsit Chan y Anne Cheng, como su escrito más importante. En ese texto se encuentran las doctrinas fundamentales de su pensamiento. Su otra obra famosa es el Chuan xi lu 傳習錄 (Registro de instrucciones para la vida práctica), selección de pensamientos suyos realizada por sus discípulos y que incluye conversaciones, cartas, y algunos ensayos cortos.

Su acercamiento juvenil al budismo y el daoísmo fue determinante en el pensamiento de Wang. A diferencia de los autores de la dinastía Song, que criticaban duramente el budismo, él fue más tolerante. Aunque durante siglos su pensamiento se juzgó similar al budista, debido a que propugnaba el estudio de la mente, Wang se centró en los asuntos humanos y en una vida activa. Siempre mantuvo su compromiso con la realidad del mundo; nunca dejó de ser confuciano, pero su ideario fue básico para que, a partir de mediados del siglo XVI, empezara a divulgarse la idea de que “las tres enseñanzas [es decir, confucianismo, daoísmo y budismo] son una”, sanjiao heyi 三教合一.

De la gran importancia que la mente adquiere para la xinxue, y en particular para Wang Yangming, se deriva el hecho de que la fuente de la autoridad moral no está “fuera del ser humano”, en la naturaleza o en los libros clásicos, sino en el propio juicio del hombre. Se puede hablar de un intuicionismo moral. La relevancia de la intuición, opuesta al estudio

paulatino, racional, de los principios de las cosas de Zhu Xi, puede entenderse mejor si relacionamos la escuela Cheng-Zhu con el gradualismo, y la escuela Lu-Wang con el subitismo. La controversia entre ambas formas de acercamiento a la realidad se había dado en el seno del budismo chino durante el siglo VII y en la escuela confuciana durante el siglo XII, con el debate entre Zhu Xi y Lu Xiangshan.

La filosofía de Wang es de naturaleza existencial y práctica. Algunos autores lo consideran un "filósofo de la práctica de las virtudes". Esto es lo que propone Stephen Angle, que define a Wang como un "eticista de la virtud". De la misma opinión es Wing-Tsit Chan cuando señala que la diferencia fundamental entre los pensamientos de Zhu Xi y Wang Yangming consiste en que el acercamiento del primero es intelectual y el del segundo moral, esto es, su énfasis reposa en los valores morales. Pero el sistema filosófico de Wang no se restringe a la ética; es mucho más amplio, ya que incluye la epistemología y la ontología. En opinión de Chung-ying Cheng, tiene tres puntos focales, en torno a los cuales se estructura todo lo demás: la doctrina ontológica de que "la mente es el principio"; el concepto epistemológico fundamental del "conocimiento innato", y la "unidad de conocimiento y acción" como guía ética básica para seguir el autoperfeccionamiento o camino del sabio. En los siguientes apartados se van a tratar esos aspectos de la filosofía de Wang Yangming.

## La mente es el principio (li)

El planteamiento más famoso de Wang Yangming es la equivalencia de la mente (xin 心) y el principio (li 理). Wang propone que los seres humanos estamos dotados de un conjunto completo y perfecto de principios que subyacen, informan y dan sentido a todos los objetos y sucesos del mundo. Este conjunto es la mente. No necesitamos acudir al mundo para conocer el principio de las cosas. Si hablamos de cuestiones morales (que son, no hay que olvidarlo, el interés primordial de los confucianos), no es preciso buscar en el exterior (por ejemplo, en los libros clásicos) qué es la benevolencia o la verdadera humanidad (ren), o qué es la piedad filial (xiao). En la mente humana residen los principios de esas virtudes y de todo lo demás.

Igual que Lu Xiangshan, Wang Yangming proclamó la unidad de la mente, oponiéndose a la teoría de las dos mentes de la escuela Cheng-Zhu. Éste es un punto esencial de su pensamiento. Para Wang, la mente es sólo una y proviene del Cielo (Tianxin), pero puede verse menoscabada. Utilizando una metáfora del propio Wang, la mente universal es como el sol: aunque a veces no lo veamos por las nubes que lo ocultan, no por eso deja de estar ahí.

A juicio de Wang, todos y cada uno de nosotros compartimos la mente original, que es, al mismo tiempo, la mente del universo. Esta idea muestra el alto grado de misticismo del autor, al igual que ocurría con Lu Xiangshan. Si la mente del Cielo no es diferente de la humana, tampoco hay principio o li de las cosas fuera del li del Cielo, y por tanto fuera de la mente humana. Eso implica que, según Wang Yangming, en la mente está el principio o li de todas las cosas, y es ahí donde hay que buscarlo.

Wang afirma que "no hay principio fuera de la mente, no hay suceso fuera de la mente". A partir de fragmentos como ése, a veces se ha comparado a Wang Yangming con el filósofo irlandés George Berkeley, aduciendo que ambos consideran que el conocimiento proviene de la mente y que ambos niegan la existencia del mundo fuera de ésta. Pero eso no es cierto. Berkeley cree que las percepciones sensoriales son la única fuente de conocimiento; por tanto, los objetos percibidos no pueden existir aparte de la mente que los percibe. Para Berkeley, el mundo físico existe sólo como apariencia de la mente. Por el contrario, Wang no cree que el conocimiento provenga sólo de las percepciones sensoriales. Todo lo contrario. El verdadero conocimiento es innato, como veremos enseguida. Las cosas del mundo no pueden reducirse a una asociación de ideas. Wang Yangming es confuciano, en ningún momento llega a dudar de la existencia real del mundo. Lo que propone es que no hay li sólo en las cosas externas, sino también en la mente. Por eso sería fútil, inefectivo, buscar el principio en las cosas exteriores, ya que es más fácil encontrarlo en la propia mente. Según Wang Yangming, no hay li en el mundo exterior que no esté también en la mente, pero eso no implica la negación de la existencia del mundo.

Como el resto de los filósofos neoconfucianos, Wang no sólo habla del principio, li, sino también de la materia o energía que forma todo lo existente, qi 氣. El qi explica el surgimiento del mal. Sólo cuando se pone

en movimiento es cuando aparecen los deseos individuales, y esto puede conducir al ser humano hacia la mala conducta. Pero en el fondo lo que subyace es el bien, el Bien supremo, con mayúscula, shan 善. El Bien supremo está más allá de toda dualidad, es la naturaleza fundamental de todas las cosas del mundo y, particularmente, del ser humano. Wang Yangming, a semejanza de todos los neoconfucianos, sigue a Mencio en su idea de la bondad como condición fundamental e innata de la naturaleza humana.

## Investigación de las cosas (gewu) y conocimiento innato (liangzhi)

En Wang Yangming, la ontología se relaciona directamente con la epistemología. Una consecuencia de la unión de la mente humana y la mente del Cielo es la concepción de Wang de la investigación de las cosas o gewu 格物. Si para Zhu Xi cada cosa tiene su principio y el conocimiento supone conocer todos y cada uno de los li de los diferentes objetos, para Wang Yangming basta conocer bien la mente para conocer el li del Cielo, que es idéntico al li de todas las cosas. Esto implica que el estudio y el aprendizaje hay que buscarlos en uno mismo y no en el mundo exterior. Como señala Anne Cheng, Wang no niega que el proceso de autocultivo debe hacerse por medio del estudio, pero pone en duda que ese estudio, esa búsqueda de los principios de las cosas, tenga que efectuarse fuera de la mente.

En el Chuan xi lu hay un fragmento en el que un discípulo interpela a Wang Yangming: “En la piedad filial al servir al padre, en la lealtad al servir al gobernante, en la fidelidad en la relación con los amigos, o en la humanidad al gobernar al pueblo, hay muchos principios que creo que no deben dejar de examinarse” (traducción de Wing-Tsit Chan). Esta inquietud debió asaltar a Wang Yangming en su juventud. Ya antes se ha mencionado lo que le ocurrió cuando quiso investigar el li del bambú. Si se siguiera el programa que Zhu Xi propuso para el proceso gewu, estudiando todos y cada uno de los li de las cosas del mundo, no habría tiempo para adquirir la totalidad del conocimiento. Wang responde a esto de la forma siguiente:

> Por ejemplo, en el asunto de servir al padre, uno no puede buscar el principio de la piedad filial en el padre. Al servir al gobernante, uno no puede buscar el principio de la

> lealtad en el gobernante. En la relación con los amigos y al gobernar al pueblo, uno no puede buscar el principio de la fidelidad y de la humanidad en los amigos y el pueblo. Todos están en la mente, simplemente, porque la mente y el principio son idénticos. Cuando la mente está libre del oscurecimiento de los deseos egoístas, es la encarnación del Principio de la Naturaleza, lo cual no requiere añadir ni un ápice desde el exterior (traducción de Wing-Tsit Chan).

El mismo concepto gewu es diferente para Zhu Xi y para Wang Yangming. Según éste, las cosas (wu 物) son los objetos del pensamiento, aunque eso no quiere decir que no existan en el mundo externo: además de situarse en el exterior, también están en la mente. Asimismo, para Wang el término ge 格 significa "rectificar". Así pues, para él el concepto fundamental de la epistemología neoconfuciana, gewu, es "rectificación de los pensamientos", si consideramos que wu es más el objeto del pensamiento que la cosa del mundo exterior. Como señala Anne Cheng, al interpretar el término ge como rectificar, gewu para Wang debe comprenderse como "arreglar las cosas —o los pensamientos— dentro de la mente".

Según Wang, el autocultivo por medio del método gewu consiste en descubrir los principios o li (en especial, los morales) dentro de la mente. Eso sólo se puede conseguir si se monitorean constantemente los pensamientos para erradicar los deseos egoístas. El gewu para este autor está alineado con su énfasis en la ética, por eso se puede entender como un tipo de introspección abocado a eliminar lo incorrecto de la mente con el objetivo de hacer el bien y dejar de hacer el mal.

A diferencia de los autores de la escuela Cheng-Zhu, para quienes la investigación es enciclopédica, Wang Yangming privilegia el conocimiento interno. Desde este punto de vista, gewu no implica una investigación de las cosas del mundo, sino de las cosas para mí. Ese conocimiento interno o innato es lo que Wang llama liangzhi 良知, concepto importante en su filosofía y que influiría mucho en el desarrollo del confucianismo de los siguientes siglos.

Para desarrollar su teoría del liangzhi, Wang Yangming se basó en las ideas de Mencio, quien decía que el ser humano tiene liangneng 良能, "capacidad para la bondad". El carácter liang 良, en chino moderno, posee los dos significados: "bueno" e "innato". Esto se relaciona con el

pensamiento de Mencio retomado por Wang Yangming: el ser humano tiene la capacidad innata (liang) de conocer (zhi) lo que es bueno (liang). De ahí proviene la teoría de Wang del conocimiento innato, el cual aparece porque la mente humana es una con la mente del Cielo, de forma que puede diferenciar lo bueno y lo malo. Por tanto, es posible entender liangzhi como "conocimiento innato" (o "intuitivo"), o como "conocimiento [de lo] bueno". Es lo que "el ser humano conoce sin reflexión" y que recibe directamente del Cielo. Ese conocimiento no es ni empírico ni racional. Un ejemplo es la iluminación que experimentó el propio Wang al principio de su vida.

Según Wang, la mente original, única, que compartimos todos, nunca puede oscurecerse por completo a causa de los deseos individuales y egoístas. Cuando nos encontramos ante una situación, hay una reacción intuitiva. Ésta proviene de esa mente única universal y se manifiesta mediante el conocimiento innato (liangzhi), que es bueno. Lo único que hay que hacer es seguir sin dudar los dictados del liangzhi. Desgraciadamente, señala Fung Yu-lan, muchas veces buscamos excusas para reprimir esa reacción intuitiva; dichas excusas proceden de la racionalización (opuesta a la intuición), cuyo origen hay que buscar en los deseos personales, egoístas.

La capacidad innata de la mente para conocer el bien sólo puede ponerse en práctica mediante la investigación de las cosas o rectificación de los pensamientos, gewu. Así lo afirma el propio Wang: "Con el conocimiento innato (liangzhi) conocemos el bien y el mal; y la rectificación de los pensamientos [o investigación de las cosas, gewu] lleva a actuar bien y a abandonar el mal".

La mente conoce por medio de las ideas, o la intención, yi 意, concepto que aparece en el fragmento inicial del Daxue, cuando se dice que la forma de rectificar la mente es lograr que la intención sea genuina, auténtica (cheng yi 誠意). Según Anne Cheng, puesto que la mente es la fuente única de moralidad, el foco del autocultivo se coloca precisamente en ese paso, "volver auténtica la intención". La intención auténtica hace que la mente se ponga en contacto con el mundo, que resuene con todas las cosas.

Sin embargo, la intención a veces se ve perturbada por los deseos individuales o egoístas, los cuales me llevan a pensar que mi mente es

individual, que mis ideas son individuales. Eso provoca que yo pueda pensar en mí mismo como alguien solo, individual, diferente de las cosas del mundo, y que, si hago algo malo a otra cosa u otra persona, no me afectará. Pero en realidad todo está conectado. Según Wang Yangming, la mente se relaciona con todo el universo. Uno está enlazado con todas las cosas, ya que la mente es la Tianxin, la mente universal, y lo que se hace en el mundo tiene repercusiones y se conecta con uno mismo. No cabe duda de que esta idea puede recordar a la teoría de la acción o causa-efecto del budismo, el famoso concepto del karma.

Un fragmento del Daxue wen que habla de la conexión con el universo dice: "El ser humano desarrollado se hace uno con el cosmos y las diez mil cosas, es el que no tiene ideas parciales, su corazón mora en la benevolencia (ren)". Como Zhu Xi, Wang Yangming también considera que la virtud fundamental es ren 仁 (benevolencia, verdadera humanidad, calidad humana). Ren es la capacidad de amar, de resonar, de relacionarse con todo. La idea de la unidad, profundamente mística, explícita en este autor, dice textualmente: "Ren es lo que me une con el Cielo y la tierra y las diez mil cosas; por eso, si excluyo un solo evento, mi ren no estaría desarrollada al máximo". Ren es la capacidad moral más excelsa de la mente, y la tarea del sabio es desarrollarla por completo.

## Unidad de conocimiento y acción

Si uno tiene la capacidad de conocer el bien, de manera natural llegará a actuar bien. Aunque el gewu o investigación de las cosas (rectificación de los pensamientos para Wang) sea algo interno, eso no lleva a la pasividad en el proceso para adquirir el conocimiento. Uno de los aspectos más famosos del pensamiento de Wang Yangming es la "unión de conocimiento y acción", zhixing heyi
知行合一.

La relación entre el conocimiento, zhi 知, y la acción, xing 行, ha sido fundamental en el pensamiento chino a lo largo de toda la historia, desde Confucio hasta Mao Zedong. Autores como Cheng Yi y Zhu Xi ya hablaban de ese vínculo. Sin embargo, como señala Wing-Tsit Chan, Wang Yangming fue el primero en identificar los dos conceptos. Al equiparar conocimiento y acción, Wang fue un innovador. Para él, en el mero hecho de conocer está

implícita la acción, y viceversa. En el Chuan xi lu, dice: "El conocimiento es la dirección para la acción y la acción el resultado del conocimiento, el conocimiento es el inicio de la acción y la acción la compleción del conocimiento. Si esto se entiende, entonces cuando sólo se menciona el conocimiento, la acción está incluida, y cuando sólo se menciona la acción, el conocimiento está incluido" (traducido por Wing-Tsit Chan). Según Wang, al actuar, conozco, y al conocer, actúo. Pero como mi mente es la mente del Cielo, mi conocimiento y mi acción tienen un carácter moral. Esto tiene grandes implicaciones para la ética y para la educación.

La unión de conocimiento y acción se realiza a través de la idea o intención, yi, que es la función de la mente que nos pone en contacto con las cosas exteriores. La idea es, por una parte, la respuesta de la mente a las cosas que conocemos, y, por otra, la fuerza que dirige hacia la acción. En este sentido, conocimiento y acción van juntos cuando la mente nos comunica con el mundo exterior mediante la intención. Evidentemente, el conocimiento debe ser entendido en términos morales, saber lo que está bien y lo que está mal, lo que impele a hacer lo correcto. El conocimiento que es acción es, por tanto, intuitivo o innato, liangzhi.

Por medio del conocimiento innato sabemos con exactitud qué hacer, cuál es la respuesta correcta ante cualquier circunstancia. Tener clara esta doctrina, la unión de conocimiento y acción, es fundamental para seguir el camino del sabio. Así lo expresa Wang Yangming: "El conocimiento es el inicio de la acción y la acción es la compleción del conocimiento. Aprender a ser un sabio sólo implica un esfuerzo. No se debe separar el conocimiento y la acción" (traducido por Wing-Tsit Chan).

La importancia de la relación entre conocimiento y acción hace que Wang tenga un sitio relevante en el campo de la educación. Esto no es nuevo en el confucianismo. El propio fundador de la escuela, Confucio, se consideraba un maestro; otros neoconfucianos, como los hermanos Cheng, Zhu Xi o Lu Xiangshan, estimaban la formación de discípulos como una de sus labores principales. Wang Yangming se ve a sí mismo un educador. Si la investigación de las cosas (gewu) implica una búsqueda interior más que exterior, en la educación la labor del maestro consiste en guiar a su alumno para que éste encuentre lo que tiene dentro de su mente. Wang desempeñó un papel muy activo en el proceso educativo por antonomasia en la antigua

China: la preparación para los exámenes imperiales. Sabemos que fundó escuelas, supervisó exámenes y dejó textos con recomendaciones sobre la materia. Sus ideas influyeron mucho en los intelectuales chinos de los últimos dos siglos. Asimismo, su pensamiento gozó de enorme éxito en Corea y Japón, y llegó a tener una función importante en la historia de este último país a partir de 1868, durante la era Meiji.

En el fondo, el estudio, a través de la propia mente, es la forma como uno llega a conocer los li de las cosas. Y, mediante la unión entre conocimiento y acción, ese estudio lleva directamente a la actuación moral en el mundo. La educación, el estudio, es equivalente al autocultivo o camino del sabio.

### Extensión al máximo del conocimiento, zhizhi

El conocimiento impele a actuar. El conocimiento innato (liangzhi) sabe que una acción es buena y que por tanto hay que realizarla, o que es mala, y entonces se debe dejar de hacerla. Para esto se necesita extender al máximo el conocimiento, es decir, zhizhi 致知, otro de los términos clave de la filosofía de Wang Yangming que, según Fung Yu-lan, sería omnipresente en este autor durante sus últimos años. Para Wang, la extensión del conocimiento significa extensión del conocimiento innato, zhi liangzhi 致良知. Recordemos que este concepto es uno de los pasos que aparecen en el Daxue para seguir el camino del sabio; el siguiente fragmento del Chuan xi lu es de los que mejor explican por qué Wang Yangming le dio tanta importancia:

> El maestro [Wang] dijo: “Anteriormente, cuando yo estaba en Chuzhou, viendo que los estudiantes estaban ocupados principalmente con explicaciones intelectuales y debate sobre similaridades y diferencias, lo cual no les hacía bien, les enseñé a sentarse en meditación. Durante un tiempo, ellos comprendieron la situación un poco (vieron el verdadero Dao) y alcanzaron algunos resultados inmediatos. Un tiempo después, sin embargo, gradualmente desarrollaron el defecto de un cariño hacia la tranquilidad y un disgusto hacia la actividad y degeneraron en una falta de vida como la madera seca. Otros intencionadamente defendieron teorías abstrusas y sutiles para sobresaltar a la gente. Por esta razón recientemente he expuesto sólo la doctrina de la extensión del conocimiento innato. Si el conocimiento innato de uno es claro, va a hacer lo correcto tanto para tratar de obtener la verdad a través de la realización personal en un lugar tranquilo como descubriéndola a través del entrenamiento y el cultivo en los asuntos

cotidianos de la vida. La sustancia original del conocimiento innato no es ni tranquila ni activa. El reconocimiento de este hecho es la base del aprendizaje" (traducido por Wing-Tsit Chan).

El texto indica que el propio Wang se aproximó de diversas formas al conocimiento moral. Tras esas experiencias se convenció de que extender al máximo el conocimiento significa aplicarlo a los asuntos de la vida diaria, siguiendo la intuición y poniendo ese conocimiento en práctica. La intuición se convierte en el rector de la mente, en el instrumento para calibrar la rectificación del pensamiento. Si uno no rectifica a través de la intuición, entonces está dispuesto a intelectualizar, a inventar excusas para dejarse llevar por los deseos personales y no actuar de forma moral.

Es un hecho que, en la mayoría de los casos, las personas intelectualizamos, actuamos de manera individualista, autocentrada, sin llegar a utilizar el liangzhi. Pero extender al máximo el conocimiento no es fácil. ¿Por qué? Wang Yangming da la siguiente respuesta: "es porque uno es dirigido por las consideraciones de elogio y crítica o pérdida y ganancia [por lo que] no puede realmente extender su conocimiento puro" (citado por David Tien). Al hacer la introspección, al rectificar los pensamientos (gewu) utilizando el conocimiento innato, uno se da cuenta de que el miedo a la crítica o a la pérdida proviene de un deseo autocentrado. Una vez superados esos miedos, tras entender que no hay pérdida ni ganancia individual, ya que todos estamos conectados, uno puede conocer realmente los pensamientos, los li de las cosas, y así extender al máximo el conocimiento y seguir el camino del sabio. Por supuesto, ese conocimiento innato lleva necesariamente a la acción, zhixing heyi. En otras palabras, la extensión máxima del conocimiento implica por fuerza actuar en el mundo.

Recordemos que, según el Daxue, se necesita extender al máximo el conocimiento para hacer que la intención sea auténtica, genuina: cheng yi 誠意. A este concepto, el de la autenticidad o sinceridad, cheng, se le da mucha importancia en el Zhongyong y es considerado una clave fundamental del desarrollo moral por autores como Zhou Dunyi, Zhang Zai y Zhu Xi. También Wang Yangming da la mayor relevancia a la sinceridad cuando en su Chuan xi lu afirma: "Sólo aquellos que son absolutamente sinceros pueden desarrollar totalmente su naturaleza y 'saber el proceso

transformativo y nutritivo del Cielo y la Tierra'" (traducido por Wing-Tsit Chan).

Todos los elementos importantes del pensamiento de Wang Yangming aparecen en el fragmento inicial de la Gran Sabiduría o Daxue 大學, donde se establece el camino que debe seguir el sabio, desde el conocimiento interior y la rectificación de la mente hasta el autocultivo, la ordenación de la casa y el gobierno del imperio, para conseguir la paz en el mundo. Permítaseme, una vez más, citar textualmente el fragmento aludido.

Según Daxue, para gobernar el país, uno tiene que empezar por su propia casa, y antes que eso, debe perfeccionarse a sí mismo: "Si uno desea perfeccionarse a sí mismo [o autocultivarse], primero debe rectificar su mente. Para rectificar la mente, hay que hacer que la intención [o idea] sea auténtica [o sincera]. Para hacer que la intención sea auténtica, hay que extender al máximo el conocimiento. Y la extensión máxima del conocimiento es la investigación de las cosas [o rectificación de los pensamientos]".

En estas líneas, sin duda de las más famosas e influyentes en toda la historia de la filosofía china, está presente el concepto del autocultivo (xiushen 修身), unido a la idea de rectificar la mente (zheng xin 正心) y de la autenticidad o coherencia (cheng 誠). Para hacer que en la mente haya ideas auténticas, sinceras (cheng yi 誠意), se debe extender al máximo el conocimiento (zhizhi 致知), lo que significa aplicar el método de la investigación de las cosas o rectificación de los pensamientos (gewu 格物). En ese breve párrafo, escrito cientos de años antes de que vivieran los neoconfucianos, están los elementos principales desarrollados por los pensadores de las dinastías Song y Ming.

Como hemos visto, la teoría del conocimiento de Wang Yangming se relaciona de forma directa con su concepción ontológica. Totalmente dentro del pensamiento confuciano, este autor coloca al ser humano en el centro de su filosofía. El conocimiento de los seres humanos es especial, y es lo que permite que todas las cosas del universo formen una unidad metafísica. Así lo afirma Wang:

> El conocimiento innato del hombre es el mismo que el de las plantas y los árboles, las tejas y las piedras. Sin el conocimiento inherente en el hombre, no podría haber plantas y árboles, tejas y piedras. Esto no sólo es cierto respecto a ellos. Incluso el Cielo y la

> Tierra no pueden existir sin el conocimiento innato que es inherente al hombre. Porque al final, el Cielo, la Tierra, la miríada de cosas y el hombre forman un cuerpo. El punto en el que esta unidad se manifiesta en su forma más refinada y excelente es el claro intelecto de la mente humana. El viento, la lluvia, el rocío, el trueno, el sol y la luna, las estrellas, los animales y las plantas, las montañas y los ríos, la tierra y las piedras, son esencialmente un cuerpo con el hombre (traducido por Wing-Tsit Chan).

Tras estudiar el pensamiento de Wang Yangming, ha quedado claro que es realista. Pero no por eso deja de ser profundamente místico, al manifestar la unidad del ser humano con todo lo que lo rodea. Uno de los textos más notables de Wang, las Preguntas sobre la Gran Sabiduría (Daxue wen), empieza de la siguiente forma: "El gran hombre considera el Cielo y la Tierra y las diez mil cosas como un solo cuerpo. Considera el mundo como una sola familia, y el país como una sola persona" (traducido por Wing-Tsit Chang). La consideración mística de la unidad de todas las cosas conduce naturalmente al amor a toda la humanidad.

Acabaré el apartado dedicado a Wang Yangming con un fragmento de este autor que transmite el mismo espíritu que la Inscripción del Oeste (Ximing) de Zhang Zai:

> La mente del sabio concibe el Cielo, la Tierra y los diez mil seres como un solo cuerpo. A sus ojos, todos los hombres del mundo, ya sean extraños o familiares, lejanos o cercanos, mientras tengan sangre y aliento, son sus hermanos, sus hijos. Ni uno hay a quien no quiera proteger, preservar, ni uno cuyas necesidades morales y materiales no quiera satisfacer, para llevar a cabo su voluntad de fundirse con los diez mil seres (traducido por Anne Cheng).

## 7. Europa y el confucianismo

### La acomodación de los jesuitas en China

En la época en que vivió Wang Yangming, China experimentó un gran florecimiento cultural. En las numerosas imprentas de todo el imperio se publicaba una cantidad de libros incomparablemente mayor que los que se producían en la Europa de ese tiempo. En la segunda mitad de la dinastía Ming, en todo el imperio proliferaron las academias, donde los letrados llevaban a cabo debates públicos y privados. Al aumentar las distintas interpretaciones de los clásicos del confucianismo, se cuestionó la ortodoxia

de la doctrina. Esto provocó gran desazón entre los confucianos más cercanos a las ideas de la escuela Cheng-Zhu. En 1579 se cerraron las academias privadas con miras a fortalecer el poder del Estado. Algunos intelectuales promovieron un renacimiento moral y volvieron a estudiar la ética original confuciana para tratar de luchar contra la relajación de ciertos letrados, hecho al que se atribuía la decadencia de la dinastía Ming.

En ese clima de ebullición filosófica, durante el reinado de los últimos emperadores de la dinastía Ming (finales del siglo XVI y principios del XVII), tuvo lugar el encuentro intelectual entre China y Europa. Los misioneros católicos (tanto jesuitas como miembros de las órdenes mendicantes) llegarían a conocer la historia, la cultura y la filosofía chinas como nunca antes lo habían hecho otros extranjeros. A través de sus crónicas dieron a conocer a los europeos la sofisticada vida cultural e intelectual de las dinastías Ming y Qing.

Los miembros de la Compañía de Jesús fueron los primeros en establecerse de forma permanente en China. Desde el principio buscaron la mejor manera de acercarse a las élites, con el objetivo final de propagar la religión católica en el imperio. El italiano Matteo Ricci (1552-1610) es considerado el fundador de la misión jesuita en China. Durante los primeros años, él y sus compañeros trataron de mimetizarse y llegaron a ser confundidos con monjes budistas. No obstante, cuando los jesuitas advirtieron las profundas diferencias doctrinales entre el budismo y el cristianismo, y sobre todo cuando fueron conscientes de que el estatus de los monjes budistas en la sociedad china no era alto, cambiaron conscientemente su "apariencia visual", como la denomina Liam Brockey. Se deshicieron de las túnicas budistas que habían usado hasta entonces y se vistieron como los letrados confucianos. Pero su transformación no fue sólo exterior. Gracias a su gran capacidad intelectual, Ricci podía leer con soltura el chino clásico. A eso hay que añadir las buenas relaciones que hizo con letrados que ocupaban altos puestos en la burocracia imperial y que lo ayudaron a familiarizarse todavía más con los textos antiguos. El misionero italiano pudo empaparse de la filosofía confuciana, leyendo sin problemas las obras más destacadas de los principales autores tanto clásicos como neoconfucianos.

Ricci conoció y tradujo los Cuatro Libros (Sishu). A partir de estos y otros textos, llegó a la conclusión de que la ética confuciana tenía muchos

elementos en común con la moral cristiana. El misionero italiano afirmaba que el confucianismo original era compatible con el catolicismo, y que los elementos más conflictivos procedían de las interpretaciones posteriores de las obras iniciales, particularmente de los neoconfucianos. Si ha llegado hasta aquí, el lector podrá entender a la perfección la postura de Ricci, ya que el confucianismo clásico, el de la época de Confucio, Mencio y Xunzi, se enfocaba en la relación de los seres humanos en sociedad, es decir, en la ética. Fueron los autores neoconfucianos quienes aportaron una cosmología, una ontología y una metafísica a la escuela, al tomar elementos del budismo y el daoísmo. Y esos elementos sí estaban en clara contradicción con los dogmas de la Iglesia, provenientes de la cosmogonía judía a través de la Biblia, y también con la filosofía aristotélica imperante en los círculos eclesiásticos de aquel tiempo.

Con el fin de acercarse a las élites chinas, los jesuitas establecieron puentes entre el confucianismo y el cristianismo. Para ello no sólo estudiaron a fondo los libros confucianos, sino que se atrevieron a dar una interpretación propia, presentándose como conocedores de la ortodoxia confuciana, la cual habría sido malinterpretada por los letrados de las dinastías Song y Ming. Según Ricci, los antiguos confucianos no se preocuparon por cuestiones como la creación del mundo o el destino de los seres humanos tras la muerte, pero los neoconfucianos, al tratar cuestiones cosmológicas u ontológicas, cometieron errores. Ricci los acusaba de monistas, es decir, de considerar que todas las cosas provienen de una sola sustancia (el principio o li 理 para la escuela Cheng-Zhu), lo que choca con la radical diferencia que hay entre Dios y sus criaturas en la religión cristiana. Los jesuitas en China, que siguieron como grupo las directrices de Ricci, rechazaron las interpretaciones de Zhu Xi y se atribuyeron la tarea de completar algunos aspectos del confucianismo mediante la revelación cristiana.

En una carta que envió al prepósito general de los jesuitas en 1604 se muestra cómo Ricci quiso interpretar el concepto del taiji:

> Esta doctrina del Taiji es nueva y fue dada hace ya cincuenta años. Y en algunos, si se examina el caso con atención, está en contradicción con los antiguos sabios de China que tuvieron una idea más exacta de Dios. […] Así pues hemos juzgado preferible […], más que atacar lo que ellos dicen, volverlo de manera que concuerde con la noción de

> Dios a fin de que parezcamos seguir menos los conceptos chinos, que interpretar a los autores chinos, de tal modo que ellos sigan nuestros conceptos. Y porque los letrados que gobiernan China se sienten extremadamente ofendidos si atacamos ese principio [del Taiji] nos hemos esforzado mucho más en dudar de su explicación sobre ese principio que del propio principio. Y si, al final comprendieran que el Taiji es el primer principio sustancial, inteligente e infinito, estaríamos de acuerdo para decir que es Dios y nada más (citado por Jacques Gernet).

En el anterior fragmento es evidente no sólo que Ricci se inventa algunas cosas, como la supuesta falta de antigüedad del término taiji, sino que intenta por todos los medios acomodar, interpretar conceptos confucianos para hacerlos compatibles con el cristianismo. No obstante, su atracción por las ideas del confucianismo fue genuina. Realmente procuró crear algo así como un confucianismo cristiano o un cristianismo confuciano. Durante el siglo XVII, la acomodación de los jesuitas a la filosofía china permitió obtener cierto éxito en la evangelización del imperio. Para ello fueron fundamentales sus conocimientos, en particular en matemáticas y astronomía. La ciencia y la tecnología estaban siendo revaloradas en esas últimas décadas de la dinastía Ming. Muchos intelectuales que buscaban un desarrollo de los "estudios prácticos" (shixue 實學) se vieron influidos por el letrado shanghainés de alto rango Xu Guangqi 徐光啟 (1562-1633), convertido al cristianismo y gran amigo y colaborador de Ricci. Muy interesado en algunas ciencias aplicadas, como la agronomía y la hidráulica, Xu estudió las matemáticas y la astronomía europeas. Su influencia como el viceministro de ritos que llegó a ser ayudó a que los conocimientos de los jesuitas, tanto científicos y técnicos como filosóficos y religiosos, se divulgaran en los círculos intelectuales del imperio.

La mayor parte de los letrados chinos, con gran sentido práctico, terminó por aceptar la ciencia europea, pero rechazó la filosofía y la religión de los jesuitas. Precisamente, la interpretación de ciertos aspectos del confucianismo fue lo que condujo a la ruina de la misión católica, ya durante el siglo XVIII. Lo que se conoce como la "Controversia de los ritos chinos" fue un debate sobre la naturaleza de los ritos dedicados a los ancestros. Como se explicó en la primera parte de este libro, los ritos o ceremonias, li 禮, son un aspecto central del pensamiento confuciano. La pregunta que se hicieron los misioneros en China (jesuitas, dominicos,

franciscanos…) era si esos ritos podían considerarse de naturaleza religiosa (y, por tanto, desde el punto de vista cristiano, paganos) o si, por el contrario, eran simplemente civiles. Entre los primeros jesuitas en China hubo opiniones encontradas, pero la Compañía de Jesús terminó por hacer suyo el convencimiento de Ricci de que los ritos confucianos tenían un carácter meramente social, no religioso, y por tanto no había ningún problema en que los chinos bautizados siguieran realizándolos. Sin embargo, los miembros de las órdenes mendicantes (dominicos, franciscanos) pensaban que eran de carácter pagano y por tanto se debían prohibir a los nuevos cristianos chinos.

Hoy en día todavía sigue el debate, aunque en general subyace la idea de que ambas posturas tenían parte de razón. La cuestión fundamental es que el confucianismo no puede ser juzgado según dicotomías occidentales como religioso / secular, sagrado / profano, espiritual / temporal. ¿Se podría entender como una especie de religión secular? En la tercera parte de este libro se profundizará en la religiosidad del confucianismo. Independientemente de que los misioneros cristianos en China llegaran a comprender mejor o peor la filosofía confuciana, el hecho es que los debates sobre los ritos y otros temas (como la traducción al chino de palabras cristianas, especialmente del término Dios) se llevaron a cabo durante décadas, tanto en China como en Europa, de manera cada vez más enconada. Tras mucho discutir, la Santa Sede tomó partido por la postura mayoritaria entre dominicos y franciscanos, y concluyó que los ritos confucianos tenían un carácter religioso y por tanto debían prohibirse a los chinos bautizados. Esto llevaría al desprestigio de los misioneros entre la élite de los letrados y ante el propio emperador, con el consiguiente declive del cristianismo en China y la práctica desaparición de la religión católica en el país
durante el siglo XVIII.

## El confucianismo y la sinofilia en la Europa de la Ilustración

A pesar de que su influencia en China fue limitada, los jesuitas tuvieron un papel importante en Europa. La rica información contenida en las numerosas cartas y documentos que enviaban a sus países de origen y a Roma provocó en muchos intelectuales europeos una idealización del país

asiático que no terminaría hasta el siglo xix. Durante la Edad Moderna, algunos intelectuales europeos comenzaron a mirar al exterior para tratar de encontrar alternativas a lo que no gustaba en su propia casa. China fue considerada un país rico, bien gobernado, con millones de habitantes viviendo de manera armónica.

La sinofilia comenzó desde los primeros contactos entre ambos continentes (en la descripción del Catay de Marco Polo puede ubicarse el comienzo del mito chino). Los primeros misioneros modernos que dieron a conocer el mundo chino en Europa se llevaron una excelente impresión cuando tuvieron el primer contacto con el país asiático. El propio Ricci enseguida se dio cuenta de que en el Imperio del Centro había una cultura capaz de competir en muchos aspectos con la europea. Sin embargo, fue en los siglos xvii y xviii cuando la imagen de China en Europa se idealizó más.

La China de los grandes emperadores de la dinastía Qing (Kangxi, Yongzheng, Qianlong) sirvió a los ilustrados del siglo xviii como un espejo en el que los europeos podían hacer autocrítica. Y eso en dos sentidos: el teológico y el político. En el primero de esos terrenos, algunos racionalistas proponían una "teología natural", en oposición a la revelación cristiana; querían una moral universal de la naturaleza humana y hallaban en la filosofía china, principalmente en el confucianismo, un importante soporte para sus propósitos. En el terreno político, en la época del absolutismo, muchos creían que un déspota benevolente era la mejor opción para asegurar la riqueza del pueblo. Con una monarquía absoluta pero a la vez con una rígida ética de gobierno, China era de nuevo un magnífico ejemplo para los ilustrados. La llegada de la figura de Confucio a Europa fue fundamental para esta sinofilia. Los jesuitas lo habían descrito como un gran filósofo y un gran maestro religioso, cuyas doctrinas eran tan puras y elevadas que parecían compartir el espíritu de la fe cristiana. Para numerosos intelectuales europeos, el confucianismo se reveló como un sistema que había resistido más de dos milenios y seguía siendo la guía espiritual de millones de personas en el Imperio chino.

Los jesuitas fueron por tanto los artífices de las primeras relaciones culturales y filosóficas entre Asia y Occidente, y ayudaron a que el confucianismo fuera conocido en Europa y llegara a influir en filósofos europeos de los siglos xvii y xviii, como Gottfried Leibniz (1646-1716), cuya Monadología presenta la impronta del pensamiento chino. Joseph

Needham señala el enorme impacto que el ideario neoconfuciano tuvo en la filosofía europea de la Ilustración y afirma que algunas ideas chinas provenientes del neoconfucianismo, como la concepción organicista, influyeron de tal forma en Europa, gracias a Leibniz y otros filósofos, que sin ellas no se podría entender cabalmente a hombres de la talla de Marx, Darwin, Freud o Einstein.

Sin embargo, los jesuitas, a pesar de sus grandes esfuerzos, no llegaron a influir en los letrados chinos como hubieran querido. Fue sólo a partir del siglo XIX, en el momento en que los europeos arribaron con la fuerza de las armas, cuando su influjo en todos los ámbitos (científico, cultural, filosófico) se hizo sentir de manera clara y contundente en China, posibilitando un cambio radical en la sociedad. El confucianismo no quedaría intacto. Los retos que China enfrentó durante los siglos XIX y XX transformaron profundamente el pensamiento confuciano, tema que será tratado en la tercera y última parte de este libro.

## Bibliografía selecta de la segunda parte


Bo Mou (ed.) (2009). History of Chinese Philosophy. Londres, Routledge. Particularmente los capítulos:

- Liu Shu-hsien, “Neo-Confucianism (I): from Cheng Yi to Zhu Xi”, pp. 365-395.
- Liu Shu-hsien, “Neo-Confucianism (II): from Lu Jiu-Yuan to Wang Yang-Ming”, pp. 396-428.

Brockey, Liam M. (2007). Journey to the East. The Jesuit Mission to China, 1579-1724. Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Chan, Wing-Tsit (1969). A Source Book in Chinese Philosophy. Princeton, N. J., Princeton University Press.

Chan, Wing-Tsit (1987). Chu Hsi, Life and Thought. Nueva York, St. Martin’s.

Cheng, Anne (2002). Historia del pensamiento chino. Barcelona, Bellaterra.

Cheng, Chung-ying (1973). “Unity and Creativity in Wang Yang-ming’s Philosophy of Mind”, Philosophy East and West, vol. 23, núms. 1-2, pp. 49-72.

Ching, Julia (1976). To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming. Nueva York, Columbia University Press.

Chu Hsi [Zhu Xi] (1967). Reflections on Things at Hand: The Neo-Confucian Anthology. Wing-Tsit Chan (trad., introd. y n.). Nueva York, Columbia University Press.
Chu Hsi [Zhu Xi] (1991). Further Reflections on Things at Hand: A Reader. Allen Wittenborn (trad., introd. y coment.). Nueva York, University Press of America.
Costantini, Filippo (2014). "La armonía suprema. Análisis del concepto de armonía en el pensamiento cosmológico, ético y social de Zhang Zai 張載 (1020-1078)", Estudios de Asia y África, vol. XLIX, núm. 1, pp. 9-30.
De Bary, William Theodore (1981). Neo-Confucian Orthodoxy and the Learning of the Mind-and-Heart. Nueva York, Columbia University Press.
Fung Yu-lan (1967). A Short History of Chinese Philosophy. Nueva York, The Free Press.
Gernet, Jacques (1989). Primeras reacciones chinas al cristianismo. México, FCE.
Graham, Angus C. (2012). El Dao en disputa. La argumentación filosófica en la China antigua. México, FCE.
Liu, Jeeloo (2005). "The Status of Cosmic Principle (Li) in Neo-Confucian Metaphysics", Journal of Chinese Philosophy, vol. 32, núm. 3, pp. 391-407.
Makeham, John (ed.) (2010). Dao Companion to Neo-Confucian Philosophy. Dordrecht, Springer. Particularmente los capítulos:

- Angle, Stephen C., "Wang Yangming as a Virtue Ethicist", pp. 315-335.
- Berthrong, John, "Zhu Xi's Cosmology", pp. 153-175.
- Huang Yong, "Cheng Yi's Moral Philosophy", pp. 59-87.
- Ivanhoe, Philip J., "Lu Xiangshan's Ethical Philosophy", pp. 249-266.
- Kwong-loi Shun, "Zhu Xi's Moral Psychology", pp. 177-195.
- Tien, David W., "Metaphysics and the Basis of Morality in the Philosophy of Wang Yangming", pp. 295-314.
- Tze-ki Hon, "Zhou Dunyi's Philosophy of the Supreme Polarity", pp. 1-16.
- Wang, Robin R., y Ding Weixiang, "Zhang Zai's Theory of Vital Energy", pp. 39-57.
- Wyatt, Don J., "Shao Yong's Numerological-Cosmological System", pp. 17-37.

Needham, Joseph (1956). Science and Civilisation in China, vol. 2, History of Scientific Though. Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press.
Tu Wei-Ming (1976). Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509). Berkeley, University of California Press.
Wang, Robin R. (2005). “Zhou Dunyi's Diagram of the Supreme Ultimate Explained (Taijitu shuo): A Construction of the Confucian Metaphysics”, Journal of the History of Ideas, vol. 66, núm. 3, pp. 307-323.
Wright, Arthur F. (1990). Studies in Chinese Buddhism. New Haven, Conn., Yale University.

*Agradezco al doctor Filippo Costantini, especialista en filosofía china, particularmente en la época neoconfuciana, su invaluable ayuda en la revisión de la traducción de los fragmentos citados y del texto en su conjunto.

# Parte III

# TRANSFORMACIONES DEL CONFUCIANISMO EN LA CHINA MODERNA Y CONTEMPORÁNEA: DE LA DINASTÍA QING AL SIGLO XXI

*Yong Chen*

## 1. Principales acercamientos al confucianismo en la dinastía Qing y su respuesta a Occidente

Como se vio en la primera parte de este libro, el confucianismo alcanzó un estatus privilegiado en la dinastía Han (206 a.n.e.-220 d.n.e.), después de que el emperador Wu de Han (141-87 a.n.e.) aceptara la propuesta de Dong Zhongshu (179-104 a.n.e.) de "desdeñar a las Cien Escuelas, reverenciar sólo a los confucianos" (bachu baijia, duzun rushu 罷黜百家, 獨尊儒術). No obstante, tras la introducción del budismo en China durante la fragmentación del imperio (220-589 d.n.e.), el confucianismo sufrió un declive que continuó a lo largo de la unificación de la dinastía Sui (581-618) y en la dinastía Tang (618-907), al tener que competir con el budismo Chan, resultado de una indigenización exitosa de esta tradición originaria de la India.

Durante las dinastías Song (960-1279) y Ming (1368-1644), el confucianismo logró revitalizarse incorporando la metafísica del budismo y del daoísmo; de esta manera surgió el llamado neoconfucianismo, el cual se ha tratado en profundidad en la segunda parte del libro. Como parámetro de la rama lixue 理學 o escuela del principio de esta tradición, Zhu Xi (1130-1200) construyó su filosofía en torno a dos términos clave: li 理 y qi 氣 , o forma ideal y materia mutable respectivamente, que juntas constituyen todo en el universo. Mientras li es el principio regulativo e inteligible, qi es la sustancia material y perceptible. A menudo denominada idealismo objetivo en la terminología moderna, esta escuela filosófica sostiene que detrás de cada fenómeno hay un principio, una forma, un ideal o absoluto, y que la percepción confiable del mundo depende de la trascendencia de la experiencia sensorial y de alcanzar lo absoluto, el taiji 太極.

Casi al mismo tiempo, la rama del neoconfucianismo xinxue 心學 o escuela de la mente, con Lu Xiangshan (1139-1193) y Wang Yangming (1472-1529) como sus representantes principales, llegó a su florecimiento ocupándose en disminuir el dominio de nada menos que la escuela del principio. De acuerdo con la escuela de la mente, no hay dualidad entre

mente y realidad o entre sujeto y objeto; de ahí su designación de idealismo subjetivo en la terminología moderna. Para los filósofos de la xinxue, la condición previa de la experiencia sensorial consiste en abolir la distinción ilusoria entre mente y realidad, entre sujeto y objeto. Como ya se vio en la segunda parte de este libro, Wang Yangming es especialmente reconocido por su máxima "unidad de conocimiento y acción" (zhi xing he yi 知行合一).

Con el establecimiento de la dinastía Qing en 1644, ambas ramas del neoconfucianismo —las escuelas del principio y de la mente— fueron severamente desafiadas por los empiristas confucianos debido a que las condiciones sociopolíticas, económicas y culturales cambiaban de forma drástica. Huang Zongxi (1610-1695), Wang Fuzhi (1619-1692) y Gu Yanwu (1613-1682), los tres confucianos más destacados de esta tradición empirista, se unieron contra el carácter especulativo del neoconfucianismo y enfatizaron la primacía de los estudios concretos y empíricos sobre la metafísica abstracta y distante.

Huang Zongxi nació en la provincia de Zhejian; era hijo de un importante erudito confuciano de la corte Ming, el cual fue partidario del movimiento Donglin y murió en prisión en 1626, después de oponerse al poderoso eunuco Wei Zhongxian (1568-1627). En sus primeros años de vida, Huang Zongxi fue testigo del colapso de la dinastía Ming y, siguiendo la última voluntad de su padre, se comprometió a estudiar historia china. Cuando el Imperio Ming fue finalmente derrocado por los manchúes, la corte Qing emitió órdenes de arresto contra los descendientes de los miembros de Donglin que habían permanecido leales a Ming; obviamente, Huang Zongxi fue incluido. En 1649, cinco años después del cambio dinástico, Huang se retiró de la arena política y, aislado cerca de su ciudad natal, se dedicó a estudiar durante gran parte de su vida y hasta su muerte, acaecida en 1695.

Como uno de los eruditos confucianos más notables de finales de Ming y principios de Qing, Huang Zongxi dejó dos importantes obras para la filosofía política confuciana y para la historia intelectual de Ming: Mingyi Daifanglu (Esperando el amanecer) y Mingru Xue'an (Registro de los eruditos de Ming). Esperando el amanecer era una antología del pensamiento de Huang sobre la reforma política que habían impulsado varios eruditos confucianos desde el reinado de Wanli (1573-1619); la obra

contiene en detalle sus ideas acerca de los problemas del sistema educativo y su promoción de una reforma del sistema de exámenes imperiales. Por su parte, el Registro de los eruditos de Ming ofrece un análisis sistemático de las escuelas de pensamiento más relevantes durante la dinastía Ming y examina críticamente la vida y las enseñanzas de los académicos centrales de cada escuela. El gran reformador y erudito Liang Qichao (1873-1929) alabó este libro como un nuevo tipo de historiografía y en la actualidad se le ha llegado a considerar un trabajo pionero de la historia intelectual china.

Huang fue un erudito y un escritor prolífico; su influencia intelectual es perceptible en varias disciplinas, entre ellas los estudios clásicos confucianos, la historiografía, la astronomía, los estudios calendáricos, las matemáticas, la filología y la música. Su evaluación y crítica del neoconfucianismo suelen considerarse su contribución más importante al desarrollo de la filosofía confuciana en los tiempos modernos. En respuesta a la escuela del principio, Huang refutó con firmeza la primacía de li (forma, idea, ley) sobre qi (materia, fuerza de energía) que sostienen Zhu Xi y los hermanos Cheng, y argumentó que entre el cielo y la tierra sólo había qi y no li. En cuanto a la relación entre la función y lo material, Huang insistió en el estado primordial de este último elemento y con frecuencia utilizó el concepto de qi para sugerir la existencia primigenia, cruda y genérica de lo material.

En este sentido, Huang Zongxi desarrolló su filosofía moral en el marco del confucianismo, que históricamente había girado en torno a un desacuerdo sobre la naturaleza humana. Rechazó la noción de la bondad intrínseca a la naturaleza humana según la proporcionaba la escuela del principio y argumentó que desde el comienzo de la historia los seres humanos habrían sido inherentemente egoístas, al esforzarse por la comodidad y evitar las dificultades. Aún más, Huang extendió su planteamiento moralista a la explicación de los pensamientos políticos y arremetió contra el monarca, que antepondría su interés privado al interés de la gente común. Declaró que “el gran peligro para todo el mundo no es otro que el propio monarca” y que “lo que aprueba el Hijo del Cielo no es necesariamente correcto; lo que el Hijo del Cielo desaprueba no está necesariamente mal”. Para Huang, la prosperidad o el desorden de la sociedad no dependían del bienestar de un clan (el monarca), sino de la felicidad o la miseria de toda la población.

Al igual que muchos estudiosos confucianos de su tiempo, Wang Fuzhi escribió sobre numerosos temas, como metafísica, epistemología, historia, filosofía moral, filología, poesía y política. Estuvo muy influido por eruditos neoconfucianos como Zhang Zai (1020-1077) y Zhu Xi, pero se distanció deliberadamente de su especulación metafísica. De hecho, Wang mantuvo una posición materialista a lo largo de sus escritos filosóficos, que recordaban a Huang Zongxi. Argumentó que sólo existe el qi, mientras que li, el concepto central de la escuela del principio (lixue), es sólo el principio del qi y no existe de manera independiente. Atacó especialmente el idealismo subjetivo de la escuela de la mente (xinxue) de Lu Xiangshan y Wang Yangming, acusándolo de ser, "por fuera, confuciano; por dentro, daoísta", o "en el lado yang, confuciano; en el lado yin, budista".

En comparación con sus obras filosóficas y éticas, los escritos políticos e históricos de Wang Fuzhi tuvieron mayor peso en los tiempos modernos. A menudo se recuerda a este autor por plantear que el gobierno debía beneficiar a la gente y no a quienes estaban en el poder. Wang creía que el poder de los terratenientes feudales era malo y debía ser debilitado por impuestos más altos para aumentar el número de campesinos poseedores de tierras, lo cual ayudaría a mantener el equilibrio social. En cuanto a su interpretación histórica, era de alguna manera cíclica y moral al mismo tiempo, no muy diferente de algunos pensadores confucianos posteriores a la dinastía Han. Para él, la historia era un ciclo continuo de renovación, que involucraba el progreso gradual de la sociedad; había períodos de caos y añoranza, así como de estabilidad y prosperidad, lo cual dependía de la virtud del emperador y de la gente en general.

Debido a las particularidades sociales y políticas de su época, en sus escritos Wang Fuzhi adoptó una fuerte postura antimanchú e insistió constantemente en que los chinos se distinguieran de los no chinos, ya que ambos debían permanecer en sus respectivos territorios y respetar la soberanía de cada uno para evitar la posibilidad de invasión o integración. Este autor destacó sobre todo por su intento sistemático de expresar su sentimiento nacionalista en un amplio contexto histórico y filosófico, con la esperanza de establecer una base teórica para el resurgimiento de la civilización china a pesar de las dificultades temporales que enfrentaba.

Al igual que Huang Zongxi y Wang Fuzhi, Gu Yanwu nació en una familia de académicos en la provincia de Jiangsu y pasó su juventud

realizando actividades antimanchúes tras la caída de la corte Ming. Nunca prestó sus servicios a los Qing y dedicó la segunda parte de su vida a viajar y estudiar. Gu es particularmente conocido en los tiempos modernos por el aforismo: "Cada quien es responsable del ascenso y la caída del mundo". Él estudió los clásicos confucianos desde temprana edad y sus escritos abordaron temas de filosofía, filología, historia, geografía, astronomía, política y poesía. Entre sus voluminosos trabajos, los más conocidos son Ri Zhi Lu (Notas del aprendizaje diario), una colección de textos sobre temas sociopolíticos y culturales escritos durante un período de 30 años, así como Yinxue Wushu (Cinco tratados sobre fonología), su investigación sistemática sobre la fonología clásica.

Siguiendo la tradición empirista de principios de Qing, Gu Yanwu fue crítico tanto de la escuela del principio como de la escuela de la mente y desarrolló sus propias ideas respecto de la cosmología y la naturaleza humana. Se remitió a Zhang Zai, filósofo neoconfuciano de la dinastía Song, para inspirarse en la filosofía. Postuló que el "gran vacío" no era más que materia y que todo entre el cielo y la tierra estaba lleno de qi (fuerza de energía). Cualquier cambio entre la forma (objetos y personas concretas) y la no forma (existencia primordial o ideal) no era sino un cambio en la densidad de la materia. También hizo hincapié en que, sin un "receptáculo" (qi 器 ) para vivir, el camino universal (dao 道 ) no podía existir. Naturalmente, esto contradecía a los filósofos neoconfucianos que habían asumido que el principio o el camino universal existía antes de la creación de las "diez mil cosas" y no estaba ligado a objetos concretos. De hecho, Gu Yanwu se opuso a tal grado al neoconfucianismo que llegó a acusar a Wang Yangming de haber causado por sí solo la desaparición del Imperio Ming.

Respecto a la filosofía moral, Gu no aceptó el supuesto neoconfuciano de que la naturaleza humana es básicamente buena. Él creía que podía haber personas cuyo carácter era malo desde el principio y que algunos individuos naturalmente buenos podían cambiar y volverse malos, y viceversa. La naturaleza del carácter humano estaba influida por las emociones y deseos del hombre, quien podía convertirse en una persona digna al estudiar habilidades sociales, el camino de los antiguos reyes sabios y asuntos contemporáneos; por último, al "iluminar el camino", el individuo sería capaz de salvar al mundo, tal como creía Confucio.

Además de producir una prolífica obra sobre filosofía política y moral, Gu fue devoto partidario de la filología y la fonología clásicas. Para muchos empiristas confucianos de finales de Ming y principios de Qing, el neoconfucianismo era pura especulación metafísica y no se basaba en las enseñanzas originales de Confucio. En su opinión, la investigación filológica era parte integral de los estudios clásicos porque resultaba esencial para analizar el significado real de textos con dos mil años de antiguedad. La fonética y la semántica se incorporaron a los estudios confucianos en el período Qing y esta línea de investigación recibió el nombre de hanxue 漢學 (literalmente, el estudio de los Han), es decir, la escuela filológica del confucianismo, en oposición a songxue 宋學 (literalmente, el estudio de los Song), es decir, la escuela metafísica del neoconfucianismo.

Después de casi 300 años de gobierno del Imperio Ming, la China confuciana quedó en poder de los "bárbaros" o manchúes, algo terriblemente desalentador para los confucianos. En los corazones de Huang Zongxi, Wang Fuzhi y Gu Yanwu estaba profundamente arraigada la convicción de que la metafísica indiferente e intangible del neoconfucianismo, en especial de la escuela de la mente, contribuyó de alguna manera al colapso de la dinastía Ming y la caída de la civilización china. Para ellos, el remedio a los problemas sociopolíticos y culturales de la época era volver al confucianismo "ortodoxo", en el que se repudiarían las influencias del budismo y el daoísmo, así como reclamar los valores confucianos fundamentales de la lealtad, la piedad filial, la benevolencia y la justicia. Sin embargo, bajo sus ataques al neoconfucianismo se hallaba el inconfundible lamento nacionalista de la "usurpación" manchú de la China confuciana.

Irónicamente, con la implacable censura impuesta a los eruditos confucianos y la rápida confucianización de los emperadores manchúes, para los empiristas confucianos fue una necesidad más intensa y a la vez ambivalente conservar ese sentimiento nacionalista. Con el paso del tiempo y la pérdida de memoria, este fuerte compromiso con el nacionalismo cultural gradualmente dio paso a otros asuntos que mantendrían ocupados a los confucianos. La indiferencia hacia la política finalmente condujo, durante el período del Alto Qing, a la prosperidad de los estudios confucianos en filología, a menudo llamados Qianjia Hanxue 乾嘉漢學 o

estudio de los Han, en los reinados de Qianlong (r. 1735-1796) y Jiaqing (r. 1796-1820).

Nacido en una familia académica en el condado Xiuning de la provincia de Anhui, Dai Zhen (1723-1777) fue uno de los principales representantes de Qianjia Hanxue y su búsqueda académica fue típica del estudio confuciano durante el relativamente pacífico reinado de Qing en el siglo XVIII. Llama la atención que la carrera académica confuciana de Dai Zhen no avanzó a la par de su fama, ya que no aprobó el examen provincial sino hasta la edad de 39 años y, tras haber fallado seis veces el metropolitano, logró obtener la oportunidad excepcional de participar en los exámenes de palacio y se le nombró erudito de la Academia Imperial Hanlin.

Dai Zhen fue alabado por su excelencia en el análisis filológico de textos antiguos, tanto en el campo de la fonética como en el de la semántica. Su investigación se centró en la fonología, la filología, los estudios clásicos, los sistemas jurídicos y rituales, la astronomía, el calendario, las matemáticas y la geografía histórica. La escuela filológica del período Qing abordó el significado de los clásicos confucianos a través del estudio del significado de las palabras y los caracteres individuales, lo que también hizo necesario un análisis fonético. Dai describió su método académico como una explicación de los clásicos con la ayuda de los caracteres y los caracteres con la ayuda de los clásicos. Para él, el objetivo primordial de los clásicos era acercarse al camino, e iluminar el camino sólo era posible por medio de las palabras y su expresión escrita, los caracteres. Por lo tanto, los caracteres fueron el punto de partida del examen de los clásicos. El erudito confuciano que utilizara este método debería involucrarse en estudios filológicos e ir más allá de una especulación puramente filosófica.

Al igual que muchos eruditos confucianos durante Ming Tardío y Qing Temprano, Dai Zhen criticó vigorosamente el carácter especulativo del neoconfucianismo y llevó a la Qianjia Hanxue a su plena expansión. Atacó el neoconfucianismo por estar conformado de opiniones personales que de ninguna manera se basaban en evidencia académica del análisis detallado de los textos básicos. De hecho, los análisis de Dai Zhen son un ejemplo perfecto de una investigación empírica centrada en la fonética y la semántica textual. En este sentido, Dai de hecho superó el marco del análisis filológico y desarrolló su propia filosofía apoyada en su estudio de los clásicos.

Dai Zhen planteaba que todas las cosas bajo el Cielo eran una materia prima (qi) que se había transformado en objetos concretos. La materia transformada se difundió y desarrolló en todos los objetos de manera incesante. Este movimiento era el camino o "patrón" del universo. El resultado del cambio se debía a las fuerzas del yin y el yang y a los cinco elementos (wuxing 五行). La materia (qi) era la sustanciación del camino, el cual —como el principio está por encima de la forma— era el estado de la materia antes de volverse forma. El "receptáculo" (qi 器) era el principio bajo la forma, en el que cada objeto individual encontraba su manifestación. Dai Zhen creía que no era posible que el principio o patrón universal existiera de alguna manera antes de que las cosas tomaran forma, como habían pensado algunos neoconfucianos. A sus ojos, el patrón universal era como una parte atómica de las cosas que no podía existir por sí mismo. El patrón o principio eran como reglas subyacentes a las cosas y que las controlaban.

En lo que respecta a la filosofía moral, Dai Zhen destacó que por naturaleza el hombre estaba inclinado a la bondad, lo que concordaba con la suposición original del filósofo confuciano Mencio (370-289 a.n.e.). Para Dai, esto se debía a que las emociones y los deseos eran idénticos al principio celestial, y en consecuencia no era posible que un hombre tuviera emociones que no fueran moldeadas por el Cielo. Al suponer que el principio celestial estaba integrado en los deseos, el filósofo también contradecía a los neoconfucianos que decían que los deseos debían ser evitados y que el principio celestial, en oposición a ellos, debía ser preservado.

El equilibrio intelectual de los eruditos confucianos de Qianjia Hanxue sólo se mantuvo hasta que llegó su momento final: el siglo XIX, que resultó más traumático de lo que ellos jamás pudieron haber imaginado. La marcha de las potencias occidentales pronto demostraría que la verdadera amenaza de la civilización confuciana provenía de lugares impensables. Para el gobierno de Qing, la segunda mitad del siglo XIX acumuló una serie de derrotas y devastaciones: las Guerras del Opio (la primera de 1839-1842 y la segunda de 1856-1860), la Rebelión de Taiping (1850-1864), la Guerra Sino-Japonesa (1894-1895), entre otras. Frente a una crisis nacional de grandes dimensiones, la denuncia de la especulación metafísica

neoconfuciana, que había mantenido a los primeros empiristas confucianos Qing tan preocupados, fue rápidamente superada por una nueva polémica: la disputa de ti 體 (sustancia, esencia) y yong 用 (función, utilidad) entre quienes apoyaban el Movimiento de Autofortalecimiento (1861-1894), que abogaba por conservar la esencia ideológica china usando la tecnología occidental, y sus oponentes.

A diferencia de los ultraconservadores que defendían la preservación total de la cultura china a pesar de las repetidas derrotas y devastaciones, quienes apoyaban el autofortalecimiento eran reformadores moderados que propugnaban por el préstamo de la ciencia y la tecnología occidentales mientras insistían en la "superioridad" de la cultura china. Para ellos, la única alternativa a la destrucción de la civilización de su país por parte de invasores extranjeros era la innovación selectiva, en la que el conocimiento occidental se usaría para proteger el núcleo de la cultura nacional. De esta manera, las áreas de innovación occidental poseían valor práctico (yong), no esencial (ti). El principal portavoz de esta propuesta fue Zhang Zhidong (1837-1909), oriundo de la provincia de Hubei y destacado partidario del movimiento de autofortalecimiento.

Antes de llegar a la solución aparentemente "perfecta", Zhang Zhidong sufrió una profunda crisis de conciencia y concentró sus reflexiones filosóficas y sociopolíticas en torno a los agudos problemas de su época. Se oponía a cualquier tipo de faccionalismo al distanciarse de la corriente de Hanxue (la escuela filológica del confucianismo) y de Songxue (la escuela metafísica del neoconfucianismo). Por un lado, atacó la escuela filológica del período Qing por ser "adicta a la antigüedad y la oscuridad", y la consideró inútil para abordar las cuestiones sociales de su tiempo; por otro lado, se lanzó contra la especulación metafísica del neoconfucianismo por "descender al nihilismo del budismo y el daoísmo". Para realizar trabajo académico, él sólo elegiría aquellos textos que pudieran usarse "para investigar la antigüedad, para abordar los problemas actuales de la sociedad y para cultivar el cuerpo y la mente".

Como gran defensor de los ferrocarriles y la industria pesada durante las últimas décadas del Qing, Zhang Zhidong efectuó la racionalización más explícita de la fórmula para la supervivencia del imperio: zhongti xiyong 中體西用 (el aprendizaje de lo chino como esencia, el aprendizaje de lo

occidental como función). De esta manera, China sería más que equivalente a Occidente, ya que los préstamos de éste se introducirían sólo por su utilidad y con fines prácticos. En su antología de Quan Xue Pian, Zhang escribió:

> Hoy, si queremos fortalecer a China y preservar el aprendizaje chino, debemos prestar la debida atención al aprendizaje occidental. Sin embargo, si no establecemos nuestras bases en el aprendizaje chino (antes de acercarnos al aprendizaje occidental), llevaremos el caos a la sociedad aunque en ese momento seamos fuertes y seremos esclavos de otros si en ese momento somos débiles. Este peligro es incluso más devastador que ignorar el aprendizaje occidental.

Para Zhang Zhidong, el aprendizaje chino se centraba en cultivar el cuerpo y la mente y abordar los problemas fundamentales de la sociedad; el aprendizaje occidental se enfocaba en las cuestiones sociales concretas, que cambiaban con el tiempo y las situaciones.

No es de sorprender que la occidentalización iniciada por quienes apoyaban el Movimiento de Autofortalecimiento con la fórmula ti-yong se centrara en medios de defensa militar: barcos y armas para "ahuyentar al cocodrilo y deshacerse de las ballenas", es decir, controlar a los "bárbaros" con ayuda de técnicas superiores. En esta coyuntura, el sentido de superioridad cultural todavía era cuidadosamente protegido por los confucianos que confiaban en la "infalibilidad" de su filosofía. Zhang Zhidong reafirmó el axioma que Dong Zhongshu, para quien los ritos y enseñanzas confucianos eran la fuente y el fundamento del orden social y político, enunció por primera vez dos mil años antes: "El Cielo no cambia, tampoco el principio".

No obstante, la derrota china en la Guerra Sino-Japonesa en 1895 destruyó precipitadamente los tenaces sueños de los autofortalecedores, incluido el propio Zhang Zhidong. Durante mucho tiempo Japón se consideró descendiente de la cultura china, pero asombró a todos los chinos —especialmente a los confucianos reformadores— con su inesperada victoria. El cambio de situación podría atribuirse a la reforma integral de Meiji que comenzó en 1868, la cual para algunos era un modelo de préstamo de Occidente no sólo de yong (técnicas prácticas) sino también de ti (valores esenciales).

La derrota china fue un estridente testimonio del fracaso de la fórmula de ti-yong para la solución de los problemas nacionales de carácter sociopolítico, económico, militar o cultural. La moral de los autofortalecedores había muerto y sus sucesores tuvieron que idear una nueva fórmula. En este contexto, Kang Youwei (1858-1927), un confuciano renegado y reformador radical de su época, entró en escena.

## 2. La desinstitucionalización del confucianismo a comienzos del siglo xx

En 1911, la Revolución de Xinhai marcó el nacimiento de la república y anunció la muerte del Imperio Qing, junto con la desinstitucionalización del confucianismo. De hecho, durante el corto período transcurrido entre 1911 y 1919, cuando estalló el Movimiento del 4 de Mayo, el confucianismo recibió tres golpes devastadores. El primero fue su sustitución como ideología dominante por el constitucionalismo copiado de Occidente, al menos nominalmente, y la introducción de la reforma educativa por parte del gobierno temporal de Nanjing, que eliminó el confucianismo del plan de estudios escolar. El segundo golpe consistió en la apropiación política del confucianismo por parte de una serie de caudillos militares, conservadores y políticos oportunistas, el peor ejemplo de lo cual fue la autocoronación de Yuan Shikai (1859-1916). El tercer golpe provino del infatigable ataque del Movimiento de la Nueva Cultura iniciado por los intelectuales del 4 de Mayo, con la revista Nueva Juventud (Xin Qingnian 新青年) como su base principal.

La desinstitucionalización del confucianismo comenzó antes del colapso dinástico. En 1906, el gobierno de Qing, bajo la presión de reformar, abolió formalmente el sistema de exámenes imperiales (keju 科舉) e introdujo un sistema escolar de estilo occidental. El nuevo plan de estudios, centrado en la ciencia y la tecnología, hizo que los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos dejaran de utilizarse como plataforma para que los estudiantes accedieran a la burocracia, con lo que el canon confuciano perdió su estatus supremo de certificación para las élites. Aunque el gobierno de Qing emitió un documento oficial, El principio de la educación, para mantener el estatus del confucianismo en una era post-keju insistiendo en los valores

fundamentales de “lealtad al soberano, veneración de Confucio, espíritu público, espíritu marcial y espíritu práctico”, la espiral descendente del confucianismo era irreversible.

En 1908, en medio de la incesante sucesión de graves crisis como la derrota en la Guerra Sino-Japonesa en 1895, el fracaso de la Reforma de los Cien Días en 1898, el Movimiento Bóxer y la debacle absoluta ante la invasión de la Alianza de las Ocho Naciones en 1900, la corte Qing emitió un proyecto constitucional titulado “Esquema de la Constitución por orden imperial”. Bajo la apariencia del constitucionalismo, este documento tenía la intención de salvaguardar las prerrogativas del emperador, al declarar: “El emperador gobierna el Imperio Qing, continúa el linaje imperial por diez mil generaciones y genera respeto y veneración por tiempo infinito” y “La sagrada dignidad del Gran Soberano no se verá comprometida”.

El 10 de octubre de 1911 estalló el levantamiento de Wuchang y el Imperio Qing se derrumbó casi de la noche a la mañana. El 1 de enero de 1912 se estableció el gobierno temporal de la República de China, con Sun Yat-sen (1866-1925) como su primer presidente. Poco después, el Senado promulgó la Constitución Temporal de la República de China, símbolo del establecimiento formal del constitucionalismo democrático. La Constitución Temporal indicó que “la soberanía de la República de China pertenece al pueblo”, con lo que renunciaba oficialmente al sistema imperial y al confucianismo como su ideología oficial.

Con la Constitución Temporal, el constitucionalismo se estableció por primera vez en territorio chino, aunque fue impuesto por los revolucionarios en medio de crisis nacionales e internacionales. El constitucionalismo recién introducido no sólo eliminó el sistema político basado en la estructura social y política premoderna; también desafió el confucianismo como la ideología de tal sistema. Se abolieron los ritos prescritos por el código confuciano, y sus principios y valores, como sangang wuchang 三綱五常 (tres obligaciones interpersonales y cinco virtudes) fueron descartados para siempre. Al menos constitucional y teóricamente, el confucianismo perdió su estatus de ideología para el establecimiento político, pauta para el gobierno social e inspiración para el cultivo personal.

A comienzos del siglo xx, el sistema educativo de Qing Tardío experimentó una serie de cambios al cabo de los cuales la educación, de estar basada en el confucianismo e impulsada por la aprobación del examen imperial y el estilo de tutoría, pasó a tener un estilo occidental y a ser financiada con fondos públicos, además de orientarse a habilidades y conocimientos que tenían por objetivo un público más amplio. La abolición del sistema de exámenes imperiales en 1906 fue tanto un movimiento simbólico como el cambio por excelencia de la transformación educativa. Las escuelas de estilo occidental surgieron poco después de la reforma y su plan de estudios por lo general tenía dos componentes principales: el aprendizaje chino y el aprendizaje occidental. Mientras el segundo se centraba principalmente en las ciencias naturales y la tecnología, el primero se dividió en siete disciplinas: 1) estudios clásicos confucianos, 2) historia, 3) geografía, 4) moral y ética, 5) filosofía china distinta de otras escuelas, 6) prosa y 7) poesía, con todas menos dos (geografía y filosofía china), aún referentes a la tradición confuciana.

El cambio paradigmático se produjo en 1912, cuando Cai Yuanpei (1868-1940), un reformador educado en Occidente, se convirtió en ministro de Educación y publicó Mi opinión sobre la nueva educación. En esa obra articuló tres puntos principales. En primer lugar, Cai afirmaba que “la lealtad al soberano no [era] compatible con el constitucionalismo, y la adoración a Confucio [estaba] en conflicto con el principio de libertad religiosa”; por tanto, había que erradicar todas las estipulaciones educativas sobre ambos asuntos. En segundo lugar, sugería separar las enseñanzas de Confucio del linaje religioso confuciano que había surgido en tiempos posteriores, puesto que las enseñanzas aún podrían conservarse como tradición filosófica, mientras que la acepción religiosa debía eliminarse completamente por ser superstición. En tercer lugar, proponía cinco principios para la nueva educación: educación militar, educación en habilidades prácticas, educación en ética cívica, educación sobre cosmovisión y educación estética. Entre los cinco principios, la educación en ética cívica era la columna vertebral del nuevo sistema educativo, porque era responsable de inculcar los valores de “libertad, igualdad, fraternidad”, que para Cai eran el núcleo de la democracia y el constitucionalismo occidentales.

La propuesta de Cai Yuanpei fue adoptada por el gobierno, y la educación cívica basada en los valores de “libertad, igualdad, fraternidad” reemplazó a la inculcación tradicional de principios confucianos como la lealtad, la piedad filial, las tres obligaciones interpersonales y las cinco virtudes, entre otros. En consecuencia, los estudios clásicos confucianos, otrora componente integral del plan de estudios Qing, se degradaron y dividieron en las disciplinas modernas de filosofía, historia y literatura, etc. De ahí en adelante, el canon confuciano, es decir, los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos, perdió su estatus supremo y pronto fue desechado por los estudiantes por razones tanto prácticas como estéticas. Además, la mayoría de los templos confucianos, junto con muchos otros de afiliaciones varias, se convirtieron en escuelas públicas provinciales y de condado; otros se vendieron para el financiamiento de actividades escolares, con lo que se dio el golpe final a la “sacralidad” de la iconografía y el materialismo confucianos.

En comparación con la desinstitucionalización del confucianismo en términos constitucionales, su apropiación sin escrúpulos por parte de caudillos militares, oportunistas y políticos carroñeros representó un golpe mucho más perjudicial a su supervivencia durante esos tiempos turbulentos. En este sentido, nadie fue más destructivo que Yuan Shikai, cuya ambición imperial destelló tan pronto como asumió la presidencia de la república recién constituida. El 20 de septiembre de 1912 este hombre emitió un documento oficial titulado “Sobre la regulación de las relaciones interpersonales, el cual declaraba: El establecimiento de China como nación se basa en la doctrina cardinal de la piedad filial, el amor fraternal, la lealtad, la confiabilidad, la propiedad, la justicia, la incorruptibilidad y sentido de la vergüenza. El sistema político de la nación puede cambiar, pero los principios que gobiernan las relaciones interpersonales no lo hacen”. Y más adelante señaló: “Yo, como presidente de China, estaba preocupado por la situación precaria de nuestros tiempos y el deterioro de la ética social. Creo que el desafío actual más grave no es el desarrollo social y político de nuestra nación, sino el corazón de nuestra gente”.

El mensaje de la declaración de Yuan Shikai no es difícil de discernir. Primero, las tradiciones, costumbres, rituales y otras prácticas populares no cambiarían junto con la política, al menos no de manera sincronizada. Ésta pareció ser la justificación de Yuan para reinstalar el confucianismo durante

la república. Segundo, a Yuan no le preocupaban tanto los problemas sociales y políticos de China como el bienestar espiritual de la población. Desafortunadamente, su defensa de la continuidad de la tradición confuciana sólo se usó para allanar el camino de la reinstauración imperial con él mismo a la cabeza.

Hablando en retrospectiva, la verdadera ironía es que el daño de Yuan Shikai no fue lo que dijo sobre el confucianismo, sino su apropiación personal de esta filosofía para el cumplimiento de sus ambiciones. El 31 de diciembre de 1915 Yuan se declaró formalmente el nuevo emperador de China y cambió el período de reinado de la república al primer año de Hongxian. Las respuestas de todos los frentes fueron violentas y antagónicas, por lo que en menos de medio año Yuan murió de total desánimo en medio de una condena nacional. Por desgracia el daño más grave ya estaba hecho y el confucianismo quedó ligado a Yuan y a otros grupos de restauración imperial; de ahí en más, éstos fueron vistos como fuerzas reaccionarias en la imaginación popular y en los ataques de los intelectuales del 4 de Mayo, lo cual puede verse como el tercer golpe al confucianismo y se abordará en detalle en la siguiente sección.

## 3. La campaña por la religión estatal de Kang Youwei y los ataques del Movimiento del 4 de Mayo contra el confucianismo

Mientras la Revolución de Xinhai en 1911 dio un golpe fatal al confucianismo institucional que estuvo estrechamente vinculado al imperio durante dos milenios, la firme convicción de Kang Youwei (1858-1927) respecto de la infalibilidad del confucianismo demostró que no era el favorito de nadie cuando éste fue prácticamente destruido. Como político confuciano devoto pero excéntrico, Kang Youwei estaba decidido a adoptar un enfoque distinto, el cual no fue de fácil comprensión para la mayoría de sus contemporáneos.

En 1898, la Reforma de los Cien Días, iniciativa de Kang Youwei que gozó del consentimiento del emperador Guangxu (1871-1908), se embarcaría en un vasto programa de reformas que pretendían sacar a China de la postración en que se encontraba a causa de la agresión de las potencias imperialistas occidentales y de Japón. El contundente llamado de

Kang Youwei “a preservar el país, la raza, la enseñanza” fue apenas entendido durante ese período. Por lo tanto, su petición al emperador Guangxu de establecer el confucianismo como religión estatal, así como su esfuerzo desesperado por restaurar la monarquía tras el colapso del imperio, lo convirtieron en una de las figuras más controvertidas de la historia china moderna.

Para inculcar sus ideas de reforma en las masas renuentes durante los últimos años de la dinastía Qing, Kang Youwei se esforzó en reconstruir el confucianismo como “una filosofía de reforma” y como “una religión”, con la esperanza de proporcionar una base filosófica a la reforma institucional y a la preservación de la tradición y la cultura chinas. Aunque era consciente de la debilidad de su país en ciencia, tecnología y sistema político, Kang insistió con firmemeza en su superioridad ante Europa en valores morales y principios éticos. Creía que perder la tradición nacional era perder la identidad de la raza china y que preservar el confucianismo no era menos importante que mantener el propio imperio. Gracias a su conocimiento de Occidente en general y del cristianismo en particular, Kang sostuvo que establecer el confucianismo como religión estatal era la manera correcta de salvaguardar la esencia cultural de China.

A pesar del fracaso de la Reforma de los Cien Días y el colapso de la dinastía Qing en 1911, Kang Youwei continuó con sus ambiciones y en 1913 se convirtió en el presidente de la Sociedad Confuciana (Kongjiaohui 孔教會), organización que, sin éxito, pidió al parlamento de la república la adopción del confucianismo como religión de Estado. La campaña obtuvo el apoyo vigoroso de algunos intelectuales prominentes que simpatizaban con el confucianismo, además del apoyo simulado de muchos políticos y caudillos militares que no dudaron en capitalizar la iniciativa. El aval sin escrúpulos de Yuan Shikai como nuevo emperador fue especialmente dañino, ya que se le consideraba como reaccionario imperdonable. Con el triunfo del Movimiento del 4 de Mayo en 1919 y la diseminación de nociones como democracia y ciencia, el confucianismo pronto fue juzgado como el principal obstáculo para el progreso de China y condenado a su condición más baja en dos milenios.

Liang Qichao (1873-1929), el discípulo más prominente de Kang Youwei, llegó a afirmar que su maestro era “el Martín Lutero del confucianismo” y

que había prestado el mayor servicio a China en el campo de la religión. Según Liang, Kang Youwei obtuvo su conocimiento sobre religión mediante su contacto con el budismo y el cristianismo en los primeros años de su vida. De hecho, las ideas religiosas penetraron la perspectiva intelectual de Kang, quien se comprometió resueltamente a "continuar y transmitir las enseñanzas de los sabios y llevar la salvación a todos los hombres". Estaba seguro de que, "aunque las enseñanzas confucianas se centran en el hombre, se basan en el Mandato del Cielo y se explican con claridad por los poderes de los espíritus", porque "Confucio mismo honró al Cielo y sirvió a Shangdi, el Señor en lo Alto".

La propuesta de Kang Youwei de reconstruir el confucianismo como "religión" se originó en lo que había escuchado de las prácticas cristianas, puesto que valoraba la fortaleza del cristianismo al presentar su mensaje a la sociedad. Para él, el cristianismo "tiene el mérito de ser directo, simple y poco sofisticado; establece un solo principio que es a la vez profundo, pertinente y claro, a saber, la fraternidad y la igualdad de los hombres. Esto se basa enteramente en la verdad y es adecuado para la aplicación práctica". No es sorprendente, pues, que Kang tomara el cristianismo como su modelo principal. En sus peticiones al emperador Qing y al parlamento de la república sugirió seguir varios pasos para establecer una religión estatal: diseminar las enseñanzas de Confucio; convertir todos los templos no autorizados en santuarios confucianos; enviar misioneros confucianos a predicar ante chinos de ultramar; designar una "iglesia" confuciana, así como realizar servicios semanales en todos los santuarios confucianos del país.

Para Kang Youwei, el confucianismo como "etapa avanzada en el progreso cultural" era claramente una mejor opción tanto para China cuanto para el mundo. El cristianismo, el budismo y otras religiones que encantaban con la "autoridad divina" fueron inevitablemente descartadas por su interpretación "religiosa" pero en realidad "secular" de la religión. Al dar crédito a Confucio por erradicar la "autoridad divina", Kang trasladó el confucianismo del reino de la religión al reino de la filosofía moral. Puesto que no parecía tener suficiente confianza en el evolucionismo y el universalismo, a menudo apelaba a una argumentación nacionalista por su rechazo al cristianismo:

> La religión cristiana [...] no debe profesarse en China. Porque todas sus doctrinas se encuentran en nuestras antiguas enseñanzas. El confucianismo contiene doctrinas detalladas concernientes al Cielo; también contiene en forma completa todas las doctrinas como las concernientes al alma, a enmendar los malos caminos y a hacer el bien. Aún más, existe la religión budista que la complementa. Y como los sentimientos de la gente están en contra, ¿cómo puede alguien imponerla?

Liang Qichao terminó separándose de la campaña por la religión estatal de Kang Youwei debido a la postura cada vez más conservadora de Kang. Pero la iniciativa de éste obtuvo el apoyo incondicional de otro discípulo suyo, Chen Huanzhang (1881-1933), quien tenía un doctorado por la Universidad de Columbia y prácticamente creó la Sociedad Confuciana. Chen afirmaba que el confucianismo era una religión por el simple hecho de que todas las ideas y prácticas religiosas chinas se basaban en enseñanzas confucianas y acusó a sus oponentes de entender la religión en un sentido demasiado estrecho. En su monografía Kongjiao Lun (Sobre la Religión Confuciana), Chen se esforzó por justificar el confucianismo como una religión del "modo humano" y proyectó su visión evolutiva sobre ella:

> Hay todo tipo de jiao (religiones). Algunas instruyen a las personas por medio del camino divino, otras por medio del modo humano. Aunque toman caminos diferentes, todas son lo mismo en el sentido de que todas son religiones [...]. Ahora algunos afirman que la religión de la "manera humana" no es religión. ¿Es esto diferente de afirmar que el abrigo de invierno no es ropa, la cena no es uno de los alimentos? [...] En la era de la mitología, los fundadores de la religión del mundo salvaje apelaron siempre a fantasmas y espíritus [para establecer doctrinas]; en la era de la humanidad, los fundadores religiosos del mundo civilizado siempre enfatizaron los valores morales. Éste es el principio de la evolución.

Como alumno leal de Kang Youwei, Chen siguió de cerca el argumento de su maestro. Su aprovechamiento de la ambigüedad de la religión era una apropiación directa de Kang y su visión de la evolución de la religión tampoco era invención suya. Al igual que Kang, Chen no tenía mucha confianza en la persuasión del evolucionismo en la religión y a menudo recurrió a la importancia cultural del confucianismo para avanzar en su argumentación. Para él, "el confucianismo como religión ha estado allí durante miles de años"; además, "la Religión Confuciana es el alma de

China. Si la Religión Confuciana sobrevive, China sobrevive; si la Religión Confuciana prospera, China prospera".

Es difícil evaluar a Kang Youwei y a Chen Huanzhang a partir de su fracasada reconstrucción religiosa del confucianismo con fines nacionalistas. En lo que respecta a su compromiso de preservar "la religión", parece que en ese momento ningún otro argumento fue más poderoso que el nacionalismo. Ambos adoptaron una visión universalista de las enseñanzas confucianas y se mostraron entusiasmados por promover el confucianismo en esa dirección. En cualquier caso, la derrota no puede atribuirse sólo al escaso poder de persuasión de Kang y sus seguidores; lo que ciertamente podría verse como una causa es su participación sin escrúpulos en la política equivocada: su apoyo a la usurpación del gobierno por parte de Yuan Shikai.

Desde el principio, el movimiento de la Religión Confuciana navegó en una corriente turbulenta, ya que el sentimiento general a finales del siglo XIX y principios del XX en China era abrumadoramente antagónico a la religión, y ni qué decir de una religión de Estado. Resulta irónico que uno de los primeros opositores al movimiento fuera el propio alumno de Kang, Liang Qichao, otrora misionero piadoso de la Religión Confuciana antes de la Reforma de los Cien Días. Después de su encuentro con los revolucionarios y su exhaustivo análisis del pensamiento chino y occidental, Liang alzó la voz contra la iniciativa de Kang. En 1902 lanzó un ataque abierto contra Kang Youwei, al declarar que "aquellos que quieren preservar la Religión Confuciana simplemente ponen el pensamiento moderno en términos confucianos y dicen que Confucio lo sabía todo [...]. Aman a Confucio; no aman la verdad".

Liang Qichao afirmó que los partidarios del confucianismo como religión ignoraban el verdadero significado de la religión. "Hoy en día, aquellos que quieren preservar la Religión Confuciana, al escuchar a los occidentales decir que China no tiene religión, se enfurecen de inmediato. Piensan que los occidentales intentan intrigar en contra suya, humillarlos. Lo cual es realmente ignorante de lo que es la religión". Liang profundizó aún más en su comprensión de la religión en tono positivista:

> La llamada religión se refiere específicamente a la creencia en la superstición. La autoridad de la religión reside más allá del cuerpo físico. Toma el alma como su lugar de

alojamiento, la adoración como su ritual, la trascendencia como su propósito, el cielo como destino y la bendición en la próxima vida como su convicción. Aunque hay diferentes tipos de religiones, todas comparten características básicas.

Es claro que la visión positivista de Liang Qichao determinó su rechazo de la religión como superstición; de ahí su definición en términos de valor-juicio. Desde el punto de vista de Liang, el confucianismo no era una religión porque su naturaleza era "diferente de todas las religiones" y abordaba "nada más que problemas sociales y seculares, así como principios morales". Aquí Liang no difería mucho de Kang Youwei, ya que ambos concibieron el confucianismo en términos instrumentales y trataron de llevarlo al ámbito de la filosofía moral, sólo que Liang se negó a hacer un uso oportunista de la categoría de religión. La oposición de Liang al movimiento de la Religión Confuciana de Kang inauguró formalmente el debate moderno sobre el carácter religioso del confucianismo y se mantuvo como punto de referencia para las interpretaciones no religiosas de la tradición.

En las primeras dos décadas de la república tuvieron lugar los ataques más intensos y radicales a la tradición confuciana, sobre todo por parte de los intelectuales del 4 de Mayo, quienes en su denuncia del movimiento por la religión estatal de Kang Youwei negaron de forma unánime el carácter religioso del confucianismo. Zhang Taiyan (1868-1936), quien no era considerado entre los intelectuales del 4 de Mayo, sino más bien un nativista cultural, condenó enérgicamente el movimiento de Kang por atrasado y afirmó que "China nunca ha tenido una religión del Estado". Refutó por completo la interpretación religiosa del confucianismo y enfatizó el espíritu humanista de Confucio. "La razón por la que Confucio ha permanecido como un héroe en China —afirmó— es porque hizo historia, desarrolló literatura, promovió la erudición e igualó las clases sociales [...]. Pero no fue un fundador religioso".

El ya mencionado Cai Yuanpei, figura vital en la reforma educativa y miembro del grupo anticonfuciano, también negó que el confucianismo fuera una religión. Argumentó que el propio Confucio se había abstenido de ocuparse de asuntos religiosos y que, como el confucianismo no tenía la forma ni el contenido de una religión, no debería convertirse en religión estatal.

Los embates más virulentos contra el confucianismo provinieron de Chen Duxiu (1879-1942) y Hu Shi (1891-1962), renombrados líderes más importantes de los intelectuales del Movimiento del 4 de Mayo que tenían una fe incondicional en la democracia y la ciencia. Creían que, dado que la religión era lo opuesto a la ciencia, estaba condenada a ser reemplazada por ésta en el curso de la historia. El argumento clave en su ataque era que el confucianismo no estaba en consonancia con la sociedad moderna y que las enseñanzas morales confucianas eran costumbres (mores) "devoradoras del hombre".

Chen Duxiu afirmaba que la esencia del confucianismo era "la base para la distinción entre superior e inferior, noble y humilde, y así sucesivamente, por lo tanto [era] incompatible con la idea moderna de igualdad". Como otros intelectuales del 4 de Mayo, Chen negó enérgicamente que el confucianismo fuera una religión y sostuvo que la voz jiao 教 no podía interpretarse como "religión" sino como "enseñanza"; además, el término kongjiao 孔教, "religión confuciana", no se inventó hasta las dinastías del Sur y del Norte (386-589), cuando surgió una controversia entre confucianos, budistas y daoístas.

Para demostrar que el confucianismo era una enseñanza y no una religión, Chen Duxiu intentó articular la orientación teológica de la religión, y al mismo tiempo sancionó una interpretación humanista del confucianismo. Según él, la esencia de la religión radicaba en la salvación del alma y en ser una doctrina de orientación hacia otro mundo. En contraste, la esencia del confucianismo consistía en su transmisión de la tradición de los literatos y el establecimiento de un sistema ético; la religión y la metafísica no eran su eje principal. Más aún, Chen creía que todas las religiones tenían que ver con la deidad y el significado último de la vida y la muerte, mientras que Confucio no había hablado de ninguno de esos temas. Concluía asegurando que las doctrinas de Confucio no eran "las palabras de un religioso" y que el confucianismo no poseía la esencia ni los rituales de una religión.

El ataque de Hu Shi al movimiento de la Religión Confuciana se dirigió principalmente contra su apoyo a la restauración de la monarquía. Hu elogió a Chen Duxiu y Wu Yu (1871-1949) como los líderes más conocidos de la campaña "para destruir la tienda confuciana". En su prefacio a la

antología del trabajo de Wu Yu se enfrentó directamente a los apólogos de la religión confuciana y afirmó que no le importaba si dicha tienda se utilizaba para vender confucianismo auténtico o falso: “La verdad es muy clara: ¿por qué la moral caníbal ha adoptado nada menos que el anuncio de la tienda de Confucio? Precisamente porque ha servido a la moralidad inhumana durante los últimos dos mil años. Este letrero de la tienda confuciana, sin importar si es auténtico o falsificado, debe ser derribado, aplastado y envuelto en las llamas”.

A diferencia de Chen Duxiu, quien estuvo mucho más involucrado en la política y más tarde se convirtió en uno de los fundadores del Partido Comunista chino, Hu Shi dedicó la mayor parte de sus esfuerzos a la investigación académica con la esperanza de proporcionar apoyo filosófico a la campaña anticonfuciana. Estaba profundamente comprometido con la eliminación de la supremacía del confucianismo y la presentación de Confucio como un reformador cultural en lugar de un fundador religioso. Hu estaba convencido de que Confucio había sido “un humanista y un agnóstico”, así como “un líder restaurador del confucianismo, pero no un fundador de la Religión Confuciana”. Al apelar a los paradigmas y metodologías epistemológicos occidentales, Hu Shi trató de describir el confucianismo como una de las Cien Escuelas de la antigua China y su enfoque ejerció una influencia colosal en generaciones de intelectuales chinos del siglo xx.

El Movimiento del 4 de Mayo cambió el panorama intelectual chino de muchas maneras, y en particular la percepción del confucianismo. Con el triunfo de la campaña anticonfuciana en medio de giros y revueltas de la arena política, el movimiento por la religión estatal tuvo un final lamentable. El enfoque humanista y filosófico del confucianismo, defendido por los intelectuales del 4 de Mayo, determinó de modo decisivo la visión china del ideario de Confucio durante el resto del siglo xx. Al adoptar una posición eminentemente antirreligiosa, los intelectuales del 4 de Mayo recibieron con entusiasmo la ciencia y la democracia, y abogaron por que la racionalidad científica o la educación estética sustituyeran la religión. Aunque no consideraban el confucianismo una forma de religión, juraron que pertenecía al pasado y debía ser llevado al almacén de antigüedades.

## 4. La apropiación política del confucianismo por parte del gobierno nacionalista

A pesar de los ataques al confucianismo por parte de los intelectuales del 4 de Mayo y pese al sentimiento antitradicional que se extendió con rapidez en la sociedad, muchas facciones políticas no tardaron en capitalizar la precaria situación del confucianismo, empresa en la cual destacó el Partido Nacionalista. En 1927, cuando asumió el gobierno nacionalista con sede en Nanjing, Chiang Kai-shek (1887-1975) buscó revestir con el confucianismo los Tres Principios del Pueblo (sanmin zhuyi 三民主義), a saber, nacionalismo, democracia y el sustento de la gente. Tales principios eran el legado político de Sun Yat-sen (1866-1925), revolucionario y primer presidente de la República de China.

El plan de Chiang de confucianizar la doctrina de los Tres Principios del Pueblo de Sun Yat-sen había sido perfeccionado durante mucho tiempo por su colaborador cercano Dai Jitao (1891-1949), cuya principal contribución a la ideología nacionalista fue interpretar la doctrina de Sun en términos confucianos. En 1925, utilizando la Doctrina del Medio (Zhongyong 中庸) y la Gran Sabiduría (Daxue 大學) como inspiración metodológica y teórica, Dai Jitao concluyó:

> La doctrina de Sun Yat-sen de los Tres Principios del Pueblo evolucionó sistemáticamente a partir de las enseñanzas de Confucio; es consistente con el destino universal y el ideal de la humanidad; con sinceridad e integridad en su esencia, se ha convertido en nuestra filosofía nacional. De esta forma, encontramos tres caminos sublimes bajo el cielo: minzu 民族 (nacionalismo), minquan 民權 (democracia) y minsheng 民生 (el sustento de la gente). Hay tres enfoques para caminar por los senderos sublimes: sabiduría, benevolencia y valentía. Y lo que integra a los tres enfoques es nada menos que cheng 誠 (sinceridad e integridad).

Según Dai Jitao, Sun Yat-sen resucitó la tradición de la filosofía moral confuciana marcada por la benevolencia —tradición que había sido interrumpida por mucho tiempo después de Mencio—, y por esa razón debía ser celebrado como gran transmisor del camino confuciano, a la par del Emperador Yao, el Emperador Shun, el Duque de Zhou, Confucio y Mencio y otros sabios confucianos de la historia china.

De acuerdo con la interpretación de Dai Jitao de la doctrina de los Tres Principios del Pueblo, Chiang Kai-shek estaba decidido a abrir un camino para el renacimiento de China, uno diferente de la occidentalización total por un lado y el comunismo o el socialismo por el otro. Por lo tanto, Chiang articuló varios puntos clave en su ideología. En primer lugar, hizo del confucianismo la tradición ortodoxa de la cultura china y adoptó un enfoque religioso de la moralidad confuciana al subrayar su espíritu de salvación, es decir, la noción de benevolencia. Para él, precisamente por ese valor el confucianismo había trascendido otras filosofías morales de la humanidad, y, lo que es más importante, la doctrina de los Tres Principios del Pueblo estaba imbuida de un profundo sentido de salvación.

En segundo lugar, con la interpretación centrada en la moral de la historia de China, el largo período medieval de aquel país, que el marxismo llamaría fase feudal-patriarcal, fue naturalmente reivindicado por su adhesión a los principios morales confucianos. La quintaesencia del centrismo moral de Chiang, al parecer, no era otra cosa que su articulación de la transmisión del camino confuciano, algo que por cierto resultaba antagónico del énfasis marxista en el progreso social.

En tercer lugar, la estrategia de Chiang Kai-shek de interpretar la doctrina de los Tres Principios del Pueblo tenía como objetivo introducir su filosofía política, cuya legitimidad derivaría en última instancia de la llamada regla de la benevolencia (ren zheng 仁政) de un rey sabio, algo así como un idealismo elevado que se vería frustrado una y otra vez por la cruda realidad que enfrentaba
China.

Así pues, para la ideología nacionalista, la doctrina de los Tres Principios del Pueblo se había originado en la moral confuciana, con la benevolencia como su eje central; en ese sentido podía verse como la culminación de la tradición moral china y la base del espíritu nacional. En movimientos específicos, el gobierno nacionalista estipuló y promovió varios valores confucianos clave: lealtad y piedad filial (zhong xiao 忠孝), benevolencia y compasión (ren ai 仁愛), confianza y justicia (xin yi 信義), y, finalmente, paz y armonía (he ping 和平).

Chiang Kai-shek y su ideología nacionalista promulgaron que el renacimiento de China descansaba en la revitalización del espíritu nacional,

que a su vez dependía de la restauración de valores tradicionales confucianos. Por esta razón, el gobierno nacionalista promovió vigorosamente la lectura de los clásicos confucianos en las escuelas públicas y trazó un camino confuciano ideal para lograr el orden político, como se ilustra en la Gran Sabiduría: primero, investigar y ampliar el conocimiento; luego, rectificar los corazones y ser sincero en los pensamientos; entonces, cultivar la moral, regular las familias, gobernar bien el Estado, y, finalmente, pacificar el mundo entero. Dejando de lado los motivos subyacentes a la promoción oficial de la moralidad confuciana, la ideología del gobierno nacionalista reinterpretó de manera forzada la doctrina de los Tres Principios del Pueblo de Sun Yat-sen, siguiendo la noción neoconfuciana de la transmisión del camino (dao 道), y su racionalización del cultivo personal como parte del idealismo político recuerda algunos ideales neoconfucianos.

En 1929, el gobierno chino publicó el documento oficial titulado "El principio de la educación y su implementación en la República de China", que regulaba el contenido específico de la educación cívica para todas las escuelas y establecía cuatro pilares: propiedad, justicia, incorruptibilidad, sentimiento de vergüenza; ocho virtudes: lealtad, piedad filial, benevolencia, compasión, confiabilidad, justicia, paz y armonía; cinco caminos iluminados o relaciones cardinales: entre soberano y sujeto, entre padre e hijo, entre esposo y esposa, entre hermanos y entre amigos, además de tres virtudes sublimes (o virtudes marciales): sabiduría, benevolencia y valentía.

En 1933, cuando la guerra civil entre el gobierno nacionalista y las guerrillas comunistas estaba en plena marcha, Chiang Kai-shek inauguró el Movimiento de la Nueva Vida, en parte para desviar la atención pública de las situaciones sociopolíticas problemáticas. Con la revitalización cultural como núcleo del movimiento, el gobierno nacionalista estableció formalmente el cumpleaños de Confucio como día de celebración nacional, en el cual se llevaría a cabo una gran ceremonia para recordar los grandes logros del sabio. Como parte de la utilización política de las enseñanzas confucianas, el Movimiento de la Nueva Vida identificó los cuatro pilares ya mencionados como los principios rectores de la vida cívica.

Irónicamente, mientras el gobierno nacionalista promovía el confucianismo para sus propósitos políticos, sus enemigos en Manchukuo (1934-1945), Estado títere en el noreste de China al que los japoneses sustentaban, también veneraban a Confucio. Zhang Dongxun (1886-1973), pensador político de la época, arremetió contra la utilización inescrupulosa del confucianismo por parte del gobierno nacionalista, diciendo: "De repente, el gobierno de Nanjing comenzó a venerar a Confucio. ¡Qué desacierto! Coincidentemente, los japoneses están adorando a Confucio; ¡Manchukuo también está rindiendo homenaje a Confucio!" Además, declaró que si bien las enseñanzas del maestro debían respetarse, los promotores tendrían que ser verdaderos practicantes en lugar de farsantes; en su opinión, lo peor de todo era que cualquier acto malvado podía realizarse en nombre de Confucio y el antiguo sabio terminaría cargando con la culpa. Por consiguiente, mientras los verdaderos veneradores de Confucio lo respetaban aún más, sus antagonistas tendrían más armas para atacarlo con mayor vehemencia.

El patrocinio político del confucianismo no era en realidad un fenómeno aislado, ya que el debate y la evaluación de la cultura tradicional habían sido recurrentes en casi todos los giros críticos de la historia moderna de China. En 1935, en medio de la agitación social y política, una decena de profesores de universidades de Shanghái emitieron un documento conjunto, la "Declaración sobre una construcción cultural centrada en China", y en él lamentaban abiertamente el sentimiento antitradicional de la sociedad y la decreciente tradición cultural:

> China en la esfera cultural ha desaparecido; el sistema político, la organización social y el contenido y la forma de pensar han perdido sus características chinas. Las personas que están inmersas en la política, la sociedad y las ideas no chinas, gradualmente se convierten en no chinos. Por lo tanto, declaramos firmemente: en el ámbito cultural, no existe tal cosa como China en el mundo moderno y no hay más "chinos" en el territorio chino.

En apariencia, la declaración no representaba un programa confuciano, sino que mostraba una preocupación nativista. Sus autores estaban luchando por la recuperación de la cultura china que disminuía en todos los aspectos de la sociedad y, en consecuencia, proclamaban una construcción cultural centrada en China al reinstalar las características

nacionales en las dimensiones política, social e intelectual. Destacaban la particularidad de la historia del país e insistieron en salvaguardar la quintaesencia de la cultura y la tradición chinas, al tiempo que alentaban una absorción selectiva de la cultura occidental. Para ellos, era importante que China mantuviera su perspectiva mientras adoptaba una visión cosmopolita. La confrontación de tradición y modernidad, desplegada en la pérdida de sentido tras la traumática experiencia china, aún perseguía a los diez profesores y a muchos intelectuales casi un siglo despúes de la Primera Guerra del Opio.

La Guerra Sino-Japonesa de 1937 a 1945 agotó casi todos los recursos disponibles en el momento y las preocupaciones culturales dieron paso a problemas más críticos, entre ellos la supervivencia de China como país independiente. Incluso el Partido Nacionalista y el Partido Comunista tuvieron que dejar de lado el odio y la rivalidad que habían tenido por largo tiempo para formar un frente unido contra los invasores. En general, la educación durante este período siguió los principios y pautas establecidos por el gobierno nacionalista en la década anterior, es decir, una ideología política aderezada con el vocabulario confuciano.

Durante los últimos años de la guerra, el gobierno nacionalista comenzó a aprovechar la situación para rearticular la orientación confuciana de la educación pública a fin de distinguirse de la ideología comunista que poco a poco ganaba terreno. En 1941, el Ministerio de Educación añadió la educación moral al plan de estudios regular, estipulando que "debería basarse en materiales de los Anales de Primavera y Otoño y el Libro de los Ritos [clásicos confucianos]" y que los maestros debían "articular principios morales y valores recurriendo a las palabras de los sabios y los hechos memorables de las personas ejemplares, para que los estudiantes sean motivados positivamente y la sociedad sea transformada moralmente".

En 1943, cuando la Guerra Sino-Japonesa se decantaba hacia el lado chino porque las fuerzas militares de Estados Unidos derrotaban a los japoneses, Chiang Kai-shek aprovechó la coyuntura y asentó su ideología en la monografía El destino de China. Según Chiang, el propósito del libro era "ilustrar la trayectoria de nuestro Estado-nación durante los últimos cien años y señalar la dirección del país". Expuso que "el destino de China anteriormente dependía de la diplomacia, es decir, estaba controlado por los poderes imperiales; pero de [ahí] en adelante, su destino [sería] decidido

por asuntos internos". Sugería que las ideologías nacionalista y comunista no eran compatibles y que debería haber una solución para el futuro de China.

El frente cultural no era un asunto menor para Chiang Kai-shek y para el gobierno nacionalista, como puede verse en El destino de China: "Después de la abolición de los tratados desiguales de China y su victoria sobre Japón, nuestro único objetivo es establecer un nuevo país con la integración de tres aspectos: cultura, economía y defensa nacional". La cultura se ubicó en la primera posición, sugiriendo la intención de Chiang de poner la ideología política del Partido Nacionalista en vocabulario confuciano, al menos de manera implícita.

Para gran consternación de Chiang, su "camino intermedio" confuciano, que representaba un intento por distinguirse de la democracia y el socialismo occidentales, terminó abruptamente con la victoria de los comunistas en la guerra civil, apenas cuatro años después de la Guerra Sino-Japonesa.

Con la derrota del Partido Nacionalista y la desilusión del "gobierno de la benevolencia", Chiang Kai-shek tuvo que huir a Taiwán, isla recientemente repatriada, para mantenerse en el poder y llevar consigo su decreciente ideal "confuciano". En las décadas siguientes, el Partido Nacionalista gobernó Taiwán como "gobierno chino en el exilio", afirmando su ortodoxia política y cultural. En 1971, cuando las Naciones Unidas otorgaron el reconocimiento de la comunidad internacional a la República Popular China, la República de China (el régimen nacionalista en Taiwán) acabó de perder su legitimidad política y tuvo que orientarse a la única "ortodoxia" en la que podría reiterar su superioridad cultural. Hasta cierto punto, la naturaleza orgánica de la sociedad china tradicional se ha conservado mejor en Taiwán que en la China continental, gracias a la ausencia de la destrucción abrumadora provocada por la interpretación comunista de la historia que se ilustra mejor en la Gran Revolución Cultural Proletaria (1966-1976).

Después de varias décadas de desarrollo pacífico y de continua lucha por la legitimidad "china", la dinámica de las narrativas políticas y culturales en Taiwán experimentó rápidas transformaciones en medio de la transmisión del poder de la primera generación a las siguientes.

Hacia fines del siglo xx, Taiwán advirtió que ya no estaba atrapada en la rivalidad por “representar a China”, sino más bien entre la unificación y la independencia. El persistente sabor confuciano, que fue parte de la política de identidad a lo largo del gobierno colonial japonés y que pregonó una resistencia silenciosa durante el mandato de hierro de Chiang Kai-shek, se ha diluido cada vez más en medio de la creciente “des-sinización” instigada por el Partido Demócrata Progresista, el actual partido gobernante que está más que feliz de desligarse de lo “chino”.

## 5. El confucianismo bajo el gobierno comunista y durante la Revolución Cultural

Con la victoria del Partido Comunista en 1949, la historia dio vuelta a la página respecto del destino del confucianismo, situación anticipada de alguna manera por el Movimiento del 4 de Mayo tres décadas antes y por la visión sin tapujos de la ideología comunista. En su documento oficial, “Programa común de la Conferencia Política Consultiva del Pueblo Chino”, el gobierno comunista declaró: “La educación cultural de la República Popular China es una nueva democracia, es decir, es nacional, científica y accesible a las masas [...]. [Se] alienta la adopción de perspectivas científicas e históricas en la investigación de la historia, la economía, la política, la cultura y los problemas internos”. Es decir, la sociedad humana se entendería en los términos del materialismo histórico sancionados por la ideología comunista y sin dejar espacio al centrismo moral promovido por la ideología nacionalista.

Más importante aún, este materialismo histórico fue inequívocamente reforzado por Mao Zedong (1893-1976) en su discurso de apertura del Primer Congreso Nacional del Pueblo en 1954: “El fundamento teórico que guía nuestro pensamiento es el marxismo-leninismo”.

Mientras la resurrección manipulativa del confucianismo por parte del Partido Nacionalista en la década de 1930 pareció la despedida de una tradición cada vez más menguada, el establecimiento oficial del materialismo histórico que llevó a cabo el Partido Comunista asestó un duro golpe a tal tradición en la China continental. No sólo se condenó el confucianismo de manera sistemática y profunda; los reyes sabios y los dignos confucianos, junto con los templos y días festivos de la veneración a

Confucio, fueron excluidos también. Como patrimonio histórico, el confucianismo se conservó en museos, institutos y libros académicos, con un trato igual al que se dispensó al daoísmo, el legalismo o cualquier otra tradición de las llamadas Cien Escuelas del período de los Estados Combatientes. En cierto sentido, fue un verdadero proceso de museización —como lamentó Joseph Levenson—absoluto y definitivo.

Las dos primeras décadas del gobierno comunista causaron un daño irremediable al confucianismo, pero al menos se reconoció su importancia histórica y se mantuvo en la comunidad académica. Lamentablemente, la Gran Revolución Cultural Proletaria constituyó un golpe fatal para aquellos que abrigaban la esperanza de revertir el destino del confucianismo, el cual se perdía en una espiral descendente. La intención original de Mao Zedong al iniciar dicha revolución fue repudiar las influencias negativas remanentes de la cultura feudal y capitalista, amén de establecer una nueva cultura, de tipo socialista, para el proletariado. Sin embargo, el resultado real fue muy diferente del esperado, porque en vez de construir de una nueva cultura se destruyó por completo una cultura "vieja".

El inicio de la Gran Revolución Cultural Proletaria (en adelante Revolución Cultural) se caracterizó por la campaña "Destruir los Cuatro Viejos", en referencia a las viejas costumbres, la vieja cultura, los viejos hábitos y las viejas ideas. Desde el principio, el confucianismo fue señalado como el primero y más importante emblema de la antigua cultura y las viejas ideas, por lo que se le infligió un ataque desconsiderado, con Confucio demonizado y ridiculizado, sus enseñanzas condenadas y prohibidas, y numerosos libros quemados. El templo, el cementerio de Confucio y la mansión de la familia Kong en Qufu, provincia de Shandong, designados como sitios históricos y arqueológicos protegidos por el gobierno, tampoco estuvieron exentos de los ataques radicales de los Guardias Rojos y muchas de sus valiosas reliquias se destruyeron durante el saqueo. Este incidente ejemplifica el destino del confucianismo durante la etapa inicial de la Revolución
Cultural.

El momento cumbre del ataque masivo a la cultura tradicional fue la campaña "Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio" o "Contra Lin Biao, contra Confucio" (Pi Lin Pi Kong 批林批孔), en la que se convocó a toda la

sociedad a una lucha frenética. Lin Biao (1907-1971), en un principio protegido de Mao y designado como su sucesor, supuestamente intentó asesinarlo en un golpe de Estado fallido y cuando huía del país a bordo de un avión en 1971 tuvo un accidente en el que falleció.

En 1973, en el marco de la campaña de repudio a Lin Biao por traidor y "derechista", Mao planteó la necesidad de criticar también a Confucio, ya que consideraba que el problema fundamental del revisionismo "derechista" de Lin residía en su posición de "venerar a Confucio y oponerse al legalismo", porque el "legalismo, debido a su centralización del poder y su sistema de prefecturas y condados (en oposición al sistema de distribución de la tierra), es progresivo en la historia".

Mao alentó discusiones y críticas públicas en torno a Confucio y el confucianismo, así como la necesidad de reinterpretar aspectos de la historia china desde una perspectiva teórica maoísta. Los debates iniciales se centraron en el análisis de la esclavitud, el feudalismo y la relación entre el confucianismo y el legalismo según las teorías sociales de Karl Marx y Mao.

No hace falta decir que el movimiento "Criticar a Lin Biao, criticar a Confucio" fue una campaña de propaganda masiva emprendida por Mao y su esposa Jiang Qing para lograr objetivos políticos y reforzar su poder. El movimiento duró desde 1973 hasta el final de la Revolución Cultural, en 1976. Durante ese tiempo hubo dos tendencias que influyeron de forma duradera tanto en las dimensiones sociopolíticas como en las culturales. Primero, Confucio y el confucianismo fueron representados como elementos negativos de la historia que debían ser eliminados por completo de la sociedad; segundo, la Banda de los Cuatro —los líderes de la Revolución Cultural: Jiang Qing, Zhang Chunqiao, Yao Wenyuan, Wang Hongwen— utilizó a Confucio para atacar disimuladamente al primer ministro Zhou Enlai, a quien querían quitar del poder por sus constantes dudas sobre la Revolución Cultural.

Con el progreso de la campaña, quedó claro que los cuestionamientos se dirigían no tanto a los "enemigos del pasado" como a los "enemigos del presente". Debido a que Lin Biao había fallecido, la crítica se centró en Confucio, claramente asociado con Zhou Enlai. En 1975, éste llevó a trabajar a muchos cuadros que habían sido depurados en la fase 1966-1969 de la Revolución Cultural; bajo su mando, esos líderes rehabilitados tenían suficiente influencia en el centro. La Banda de los Cuatro se opuso a los

esfuerzos de Zhou y arremetió contra él en la campaña; no obstante, para el verano de 1975 ésta fue menguando debido a la enfermedad y hospitalización de Zhou.

Desde la enfermedad de Zhou, Deng Xiaoping (1904-1997) asumió muchas de sus responsabilidades y se desempeñó como primer ministro hasta que fue depuesto en 1976. La Banda de los Cuatro desplegó una nueva campaña y organizó debates públicos sobre Los márgenes del agua, novela popular de la dinastía Ming y la "guerra contra el empirismo", como herramienta para censurar a sus otros enemigos, especialmente Deng Xiaoping, quien había dejado de lado la "crítica de Confucio". Tras el fallecimiento de Mao Zedong en el otoño de 1976, la Banda de los Cuatro orquestó otra campaña contra Hua Guofeng (1921-2008), quien había sido nombrado sucesor de Mao. La campaña terminó cuando Hua ordenó el arresto de la Banda de los Cuatro, en octubre de 1976.

Debido al fanatismo y las repetidas campañas organizadas durante la Revolución Cultural, el confucianismo sufrió graves persecuciones y destrucciones cuyos efectos negativos tal vez nunca sean remediados. Al final de la Revolución Cultural, esta filosofía parecía haber desaparecido por completo y la gente parecía haber olvidado que alguna vez existió. No fue sino hasta finales de los años setenta y principios de los ochenta cuando algunos académicos comenzaron a prestar atención al confucianismo, pero sólo en su sentido filosófico y ético. Así empezó el largo y lento proceso del renacimiento confuciano, que no fue visible hasta dos décadas más tarde.

## 6. El Nuevo Confucianismo y su respuesta a los desafíos de la modernidad en el siglo xx

La conclusión del Imperio Qing en 1911 significó el fin del confucianismo como institución oficial. A raíz del cambio drástico del paradigma confuciano por el de la modernidad, de finales del siglo xix a principios del siglo xx, los chinos tuvieron que esforzarse para comprender cómo solían ser y cómo serían. Joseph Levenson declaró una vez que "en algún lugar [...] en el transcurso de los años entre Matteo Ricci y Liang Qichao, el confucianismo había perdido la iniciativa". Esta pérdida o cambio de paradigma quedó demostrada con el movimiento del 4 de Mayo, puesto

que para los nuevos intelectuales, imbuidos en el espíritu de la ciencia y la democracia, la tradición china había pasado de ser un "recurso de conocimiento" a ser un "recurso académico".

Chang Hao, profesor de historia en Estados Unidos, llamó al período de 1895 (Guerra Sino-Japonesa) a 1925 (el fin del Movimiento del 4 de Mayo) "el período de transformación de la historia moderna china", durante el cual el país asiático experimentó crisis duales: de la ética y la fe, y del orden social y político. Sostuvo que el proceso de modernización de China fue diferente del occidental, pues en Occidente la Reforma separó con éxito la Iglesia del Estado y conservó la estabilidad y la credibilidad del sistema ético incorporado en el cristianismo, que aún ejerce su influencia en las sociedades occidentales modernas. En contraste, la tradición confuciana no se desvinculó del sistema social y político al limitarse a un dominio específico como la "religión"; cuando el apoyo institucional del confucianismo se derrumbó, también lo hicieron la disciplina de la fe y la ética. La destrucción del sistema de fe confuciano podría verse como una "pérdida de significado" para el pueblo chino. En consecuencia, la historia intelectual de la China moderna consiste en un proceso incesante de búsqueda
de sentido.

Desde principios del siglo xx, tres ideologías competitivas intentaron llenar el vacío de significado tras el colapso del confucianismo: el liberalismo, el marxismo y el conservadurismo cultural, con el Nuevo Confucianismo como su representante principal. Dado que el liberalismo era neutral y silencioso sobre el tema del significado último, no podía ocupar el lugar de la estructura holística del confucianismo; la cosmología mecánica encarnada en la cosmovisión liberal era diametralmente opuesta a la cosmología teleológica, que solía tener fuerte control sobre la sociedad tradicional. Además, la ciencia como valor primario del liberalismo era sólo una herramienta cognitiva para que los seres humanos exploraran el mundo empírico, pero no para resolver el problema final de valor y fe. En las sociedades occidentales, la crisis de significado estuvo muy desactivada y neutralizada por la relativa independencia de la estructura holística, a saber, el cristianismo.

Por su parte, el conservadurismo cultural se abocó a la reconstrucción de un sistema de significado chino moderno y se interesó por una

reinterpretación ontológica y metafísica de las enseñanzas confucianas. Como parte de esa tendencia intelectual, el Nuevo Confucianismo surgió como voz alternativa y desafiante que intentaba abordar el mismo problema: la pérdida de sentido en el asalto de la modernidad bajo una máscara extranjera. La denominación Nuevo Confucianismo (xin rujia 新儒家) carece de definición unánime y su denotación y connotación a menudo varían según las perspectivas y los enfoques de los académicos. En general, se refiere al movimiento intelectual moderno del confucianismo que comenzó a principios del siglo xx, desarrollado en las comunidades académicas chinas en el extranjero después de 1949 y reintroducido en la China postMao. Se inspira en el neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming y aboga por su síntesis con filosofías occidentales como el racionalismo y el humanismo para hacer frente a los desafíos de la modernidad.

Al igual que el neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming, el Nuevo Confucianismo aborda el problema del significado apelando a los ideales ético-religiosos de la sabiduría interior y la majestad exterior (neisheng waiwang 内聖外王), y la unidad del cielo y el ser humano (tianren heyi 天人合一). Sin embargo, no queda claro cómo este esfuerzo podría encontrar un punto de unión con los paradigmas científicos y tecnológicos de la sociedad moderna. Al igual que el liberalismo, el Nuevo Confucianismo era incapaz de integrar el ámbito metafísico de la fe y la moral con el ámbito empírico del orden político y social como un todo coherente y funcional.

Dada la dificultad del liberalismo y el conservadurismo cultural para cerrar la brecha entre lo empírico y lo ontológico, la llegada del marxismo a China a principios del siglo xx no fue una sorpresa. La naturaleza holística del marxismo exigió un control más operativo y efectivo del sistema de significados de la sociedad china, en especial durante un período de transformación radical. Por un lado, la anticipación utópica del comunismo y la cosmovisión revolucionaria del marxismo representaron un estímulo ético para los intelectuales chinos sedientos de fe; por otro lado, su diseño de un orden sociopolítico y su promesa de independencia, democracia, unificación e igualdad podrían emplearse de inmediato en la transformación de su ideología en una movilización operativa y poderosa de la sociedad. La victoria del marxismo en 1949 sugería una superación temporal del

problema del significado en la China moderna, pero sólo fue una solución temporal de la crisis frente a la destrucción holística de la tradición. Cuando la modernización llegó a un nivel más sofisticado, la utopía comunista parecía ser un espejismo lejano; entonces el marxismo comenzó a verse cada vez más anticuado, hasta que finalmente perdió el control sobre la mente china.

El desafío histórico y existencial de la modernidad en China se manifestó en el cuestionamiento sobre la identidad cultural nacional y sobre la humanidad en general en el contexto de encuentros sin precedentes y una rápida modernización. Mientras la mayoría de los intelectuales chinos del siglo xx se preocuparon por la modernización, el Nuevo Confucianismo seguía empeñado en resolver el problema de la modernidad apelando al vocabulario confuciano.

Para los nuevos confucianistas, esta cuestión era esencialmente un "problema de significado", es decir, lo que significaba ser humano y ser chino en la era moderna. Mientras la primera dimensión explora el sentido último de la vida a la luz de la trascendencia (inmanencia) confuciana, la segunda dimensión examina la significación de lo chino en perspectivas históricas y culturales. Las condiciones culturales y sociopolíticas de la China moderna indicaban que la comprensión china de la modernidad siempre había sido cuestionada por el compromiso con lo general y lo particular, debido a que la confrontación entre tradición y modernidad se manifiesta no sólo entre lo antiguo y lo nuevo, sino también entre "lo nuestro" y "lo suyo".

En comparación con el movimiento de la Religión Confuciana de Kang Youwei, el Nuevo Confucianismo tiene un estatus peculiar en la historia intelectual china moderna por su enfoque metafísico de la religiosidad confuciana. Como un esfuerzo de autorrenovación del confucianismo tras el Movimiento del 4 de Mayo, esta escuela filosófica fue el único intento por involucrar constructivamente la tradición y la cultura chinas durante la mayor parte del siglo xx. Cuando el Partido Comunista tomó el poder, en 1949, la mayoría de los estudiosos de esta escuela huyeron de la China continental y lograron defender su iniciativa en el exilio. Su investigación se reintrodujo cuatro décadas después, cuando el control marxista de la comunidad académica se había relajado después de la muerte de Mao Zedong.

Para el Nuevo Confucianismo, el problema del significado se manifiesta ante todo en el enfoque de la religiosidad. De hecho, generación tras generación continúan explorando la religiosidad confuciana desde una perspectiva metafísica, centrados en exponer los valores espirituales y trascendentales de Confucio.

El papel de esta escuela como respuesta a la crisis intelectual en la China moderna debe entenderse en un contexto en el que los intelectuales del 4 de Mayo trataban de explicar también el sentido de ser humano y de ser chino. Durante el siglo xx hubo tres generaciones de eruditos confucianos que se agruparon en la llamada nueva escuela confuciana.

La primera generación no consideraba la religión de manera positiva y se enfocó en la significación filosófica y ética del confucianismo. Xiong Shili (1885-1968), ampliamente reconocido como el primer erudito del Nuevo Confucianismo, distinguió el confucianismo de la religión, en especial del budismo, y afirmó que mientras éste era anticientífico, aquél contenía elementos compatibles con la ciencia y la democracia.

Liang Shuming (1893-1988), contemporáneo de Xiong, sostuvo que Confucio era en realidad antirreligión y se abstuvo de presentar su fisiología como religión. Él creía que el confucianismo era un sistema en el que la religión había sido "sustituida por la ética y la moral" (lunli dai zongjiao 倫理代宗教).

Fung Yu-lan (1895-1990), quien usó la metodología occidental para reinterpretar la filosofía china, insistió en que el confucianismo no era una religión, pues en su opinión a los chinos ésta no les importaba mucho "porque estaban muy preocupados por la filosofía [... y en ella] encontraron la satisfacción de su búsqueda trascendental". Según Feng, la ventaja del confucianismo radicaba en que era una tradición en la cual "la filosofía había tomado el lugar de la religión" (zhexue dai zongjiao 哲學代宗教).

La segunda generación de eruditos del Nuevo Confucianismo, sobre todo Tang Junyi (1909-1978) y Mou Zongsan (1909-1995), marcó un cambio respecto a la primera generación y abordó la dimensión religiosa del confucianismo desde una perspectiva más positiva. Sus miembros se dieron cuenta de que el fundamento más importante de la civilización occidental no era otro que la religión, es decir, el cristianismo. Para contrarrestar su

influencia y rejuvenecer la cultura china, intentaron explorar la religiosidad confuciana apelando a los paradigmas y marcos del cristianismo.

En sus trabajos posteriores, Tang Junyi y Mou Zongsan buscaron mostrar lo que el confucianismo tenía en común con todas las religiones avanzadas, a saber, su religiosidad. Consideraron que como "religión ética" y "religión humanista", el confucianismo era al mismo tiempo trascendente e inmanente y poseía cualidades tanto sagradas cuanto seculares. Esta orientación puede verse claramente en el siguiente fragmento de Tang Junyi:

> En el confucianismo se alienta al individuo a emplear su mente al máximo y a conocer tanto a su propia naturaleza como al Cielo. Se espera que practique con la máxima sinceridad, como los seres espirituales, y que se dé cuenta de que su propia mente no es otra cosa que la mente del Cielo; que el hombre es un hombre celestial y que no hay dios fuera de él. Aquí seguramente tenemos el reino supremo del espíritu.

Mientras tanto, Mou Zongsan interpretó la religiosidad confuciana en términos de "práctica" y "principio". Al hacerlo, pudo considerar al confucianismo en la familia de las religiones a pesar —según él— de su evidente falta de características institucionales, tal como se manifiestan en otros cultos. La barrera entre el confucianismo y la religión fue, pues, abolida en el enfoque metafísico de Mou.

> [Podemos decir] que la religión puede verse desde dos aspectos: práctica y principio. Desde el punto de vista de la práctica, el confucianismo no es una religión en el sentido habitual, ya que no ha desarrollado ceremonias comunes a otras religiones. Lo que ha hecho es transformar las ceremonias religiosas en los ritos y la música que sirven como reglas de conducta para la vida diaria. Y desde el punto de vista del principio, tiene un carácter altamente religioso. De hecho, tiene el espíritu religioso más perfecto. Su conciencia religiosa y su espíritu religioso están completamente imbuidos de discernimiento moral y moral práctica. Esto se debe a que su énfasis está en cómo una persona debe encarnar y manifestar el Camino del Cielo.

La tercera generación del Nuevo Confucianismo incluye a Tu Wei-Ming (1940-), Liu Shu-Hsien (1934-2016), Cheng Chung-Ying (1935-), entre otros. Con un profundo conocimiento de las religiones y filosofías occidentales, estos académicos adoptaron un enfoque más agresivo de la religiosidad confuciana. Ya no están satisfechos con la articulación de los valores trascendentales y el espíritu religioso del confucianismo apelando a

los paradigmas del cristianismo. En cambio, están decididos a organizar diálogos interreligiosos entre el confucianismo y otras religiones del mundo, así como a anunciar la llegada de “una tercera época del confucianismo”.

Por ejemplo, Tu Wei-Ming considera que el confucianismo “es religioso” en lugar de ser “una religión”. Sostiene que “la cuestión de ser religioso es crucial para nuestra apreciación de la dimensión interna del proyecto neoconfuciano” y que la religiosidad confuciana debe definirse a la luz del compromiso de los individuos con “la autotransformación definitiva como un acto comunitario”.

> Ser religioso, en la perspectiva confuciana, formada por textos sagrados como el Chung-yung, significa estar comprometido en el proceso de aprender a ser completamente humano. Podemos definir la forma confuciana de ser religioso como una autotransformación final, como un acto comunitario y como una respuesta dialógica fiel a lo trascendente [...]. La “fe” confuciana en el significado intrínseco de la humanidad, es una fe en la posibilidad auténtica de la persona viva para su trascendencia. El cuerpo, la mente, el alma y el espíritu de la persona viva están cargados de un profundo significado ético y religioso. Ser religioso, en el sentido confuciano, es comprometerse en la autotransformación última como un acto comunitario. La salvación significa la plena realización de la realidad antropo-cósmica inherente a nuestra naturaleza humana.

Sin embargo, la respuesta del Nuevo Confucianismo a los desafíos de la modernidad se afirma de forma más explícita en su declaración sobre la cultura china. En 1958 se publicó el famoso Manifiesto para una reevaluación de la sinología y la reconstrucción de la cultura china (Wei zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan 為中國文化敬告世界人士宣言), con Tang Junyi y Mou Zongsan entre los coautores, lo cual indicaba que el Nuevo Confucianismo había construido una interpretación sistemática de la religiosidad confuciana.

El Manifiesto declara que, en contraste con la concepción errónea de Occidente de que el confucianismo carece de trascendencia y espíritu religioso, las experiencias chinas de religiosidad, moral e incluso política se integran de modo armonioso en la tradición confuciana. Además, en el documento se asienta que el confucianismo no se compone de predicación moral y mandamientos rígidos; más bien, es un sistema metafísico en el que la práctica moral y el espíritu religioso están perfectamente unificados a la perfección. Aunque el Manifiesto no presentaba formalmente el

confucianismo como una religión, sentó una base para la explicación del Nuevo Confucianismo sobre la religiosidad confuciana.

El objetivo principal del Manifiesto es aclarar los malentendidos occidentales más comunes acerca de la cultura china y presentar el simbolismo ético-espiritual del neoconfucianismo —una orientación con un profundo sentido de la religiosidad— como una respuesta válida a la modernidad. El documento rechaza la opinión convencional de los sinólogos occidentales de que el confucianismo apenas va más allá de la predicación de principios morales y modales interpersonales, y en cambio reafirma su valor trascendental y su espíritu religioso.

Asimismo, el Manifiesto identifica la doctrina neoconfuciana de mente y naturaleza (xin-xing 心性), que transmite la noción de trascendencia y la creencia en lo numinoso, como el núcleo de la cultura china. Desestima la inclinación a interpretar el xing性 en un sentido naturalista, psicológico o materialista, y retoma una visión metafísica en la que este elemento se entiende como la fuente de la conciencia moral. También se enfatiza la conexión intrínseca entre la trascendencia interna de xing y la trascendencia externa de tian 天 (Cielo) o tiandao 天道 (el Camino del Cielo). Mientras tian o tiandao se refieren a la base metafísica del ser y la fuente del significado, el xing como el yo moral trascendental se considera una dote del Cielo. Según la noción neoconfuciana de xin-xing, el significado último de la humanidad reside en la actualización de la trascendencia, es decir, la unidad del Cielo y el ser humano (tianren heyi). En otras palabras, la naturaleza humana refleja la naturaleza del Cielo y la moralidad de la humanidad es también la del Cielo. El camino para perfeccionar a la humanidad es, por lo tanto, seguir el Camino del Cielo.

La doctrina del xin-xing, y en especial la noción de tianren heyi, es la clave para comprender el espíritu religioso y el valor trascendental del neoconfucianismo. Es a través del proceso de actualización del Camino del Cielo en la humanidad como la religiosidad del confucianismo se canaliza. Debido a la unidad del Cielo y ser humano, el problema de cómo actualizar el Camino del Cielo también es el problema de cómo actualizar el xing o el yo moral interno en la vida humana. De acuerdo con la doctrina del xin-xing, la actualización del Camino del Cielo en la humanidad debe perseguirse en el ideal del cultivo personal (xiushen 修身) mediante la

participación del individuo en un proceso interminable y riguroso de disciplina moral-espiritual.

El autocultivo requiere la conjunción de práctica y comprensión, ya que es una convicción arraigada en la tradición confuciana que la conducta moral y la comprensión están estrechamente conectadas y por lo tanto deben progresar juntas. En consecuencia, lo que parece obediencia a las reglas sociales o a los ordenamientos divinos es, dentro del entendimiento, el mero cumplimiento del xin-xing. La participación de la voluntad humana en la aplicación de los principios morales es ilimitada, lo mismo que la realización del xin-xing. En otras palabras, la única manera de observar los principios morales en todas las actividades es esforzarse al máximo de acuerdo con la doctrina del xin-xing. Éste es el ideal neoconfuciano de "conformidad del Cielo y el hombre en virtud" (tianren hede 天人合德), el cual ha logrado "un alto grado de religiosidad", ya que comprometerse en un esfuerzo moral es al mismo tiempo cumplir con nuestro ser real interno y, por ende, seguir el mandato del Cielo.

El sentido de religiosidad inherente a la doctrina neoconfuciana de xin-xing también se manifiesta en el ideal moral y espiritual de ren 仁, que en su origen expresa la noción de benevolencia o humanidad. Concepto fundamental de la metafísica neoconfuciana, el ren connota la dimensión ética y espiritual de la humanidad que resulta de la integración del yo moral interno (xing) y el fundamento metafísico del ser (tiandao). Mou Zongsan sostenía que la función interna de ren es alcanzar la sabiduría, mientras que su función externa es correlacionar las nociones trascendentales de xing y tiandao. En otras palabras, la actualización del Camino del Cielo en la humanidad se verifica y contempla en el principio ético y espiritual de ren.

La implicación más profunda de ren, según Mou Zongsan, está incrustada en el sentido ontológico de la "creatividad", la cual genera un desbordamiento de vitalidad que alimenta el crecimiento de la vida en el cosmos. En este sentido, ren apunta a la realidad última donde todo está unificado con todo lo demás y con el universo en su conjunto. Por tanto, es claro que, bajo los auspicios del desarrollo del Nuevo Confucianismo, el ideal moral de ren se impuso con un significado ontológico comparable en su naturaleza y función a Dios en el cristianismo.

Los estudiosos del Nuevo Confucianismo han insistido en que la relevancia contemporánea del confucianismo reside en su combinación de una orientación a este mundo con una aspiración a la trascendencia. La doctrina del xin-xing, la noción de tianren heyi y el ideal moral-espiritual de ren indican que el neoconfucianismo pone gran énfasis en el significado de la trascendencia y asigna la fuente última de sentido y valor a lo numinoso, es decir, el Camino del Cielo. Pero estas mismas nociones también sugieren que lo trascendente puede alcanzar relevancia moral y ética a través de su actualización en la humanidad. Así pues, el Camino del Cielo es inherente a la vida diaria de cada individuo. El valor y el significado final de la vida humana pueden actualizarse inmanentemente en este mundo, con independencia de su sanción trascendental.

El principio moral-espiritual de ren se refleja en la visión confuciana de la transformación moral de este mundo para lograr la humanización universal de la existencia, visión que se expresa mejor en el ideal supremo de neisheng waiwang o "sabiduría interior y majestad exterior". Es decir, el cultivo y la perfección morales de un individuo se manifestarían en un manejo benevolente de la realidad externa a través de la actualización de ren.

De acuerdo con el ideal confuciano de neisheng waiwang, tanto la perfección moral de la personalidad como la conquista de la sabiduría dispensan la gracia externa de Dios. Los eruditos del Nuevo Confucianismo creen que el cultivo moral del individuo está motivado por la fuente interna de la mente humana, el xing otorgado por el Cielo. Asimismo, el logro de la sabiduría está al alcance de todas las personas. Además, aquel que ha alcanzado la santidad debe ir más allá del cultivo moral y espiritual y preocuparse por el mundo. Pero el desafío para el Nuevo Confucianismo sigue siendo encontrar la forma de salvar la brecha entre neisheng, el campo interno del cultivo moral, y waiwang, el campo externo de la realidad.

A pesar de la orientación mundana del confucianismo, el hecho de que el ideal neisheng waiwang desatiende los problemas sociales, políticos y económicos de la sociedad tradicional china ha sido reconocido por los pensadores del nuevo confucianismo. El problema se agudizó cuando las potencias occidentales invadieron una China impotente no sólo con armamentos, sino también con una amplia gama de sistemas avanzados. En parte debido a la cruel realidad de la intrusión occidental y en parte por el

legado intelectual del 4 de Mayo, los académicos del Nuevo Confucianismo intentaron modificar el neisheng waiwang alineándolo con los triunfos de la civilización occidental moderna: la ciencia y la democracia.

Para muchos estudiosos, el fracaso en el desarrollo de la ciencia y la democracia en la sociedad tradicional china sugiere la deficiencia del confucianismo para enfrentar los problemas del mundo exterior. Pero esta responsabilidad no impide que los eruditos del Nuevo Confucianismo eleven el significado instrumental de su filosofía a la altura de su importancia moral y espiritual. Para ellos, el desafío de la modernización china no está en la compatibilidad de la cultura de su país con la ciencia y la democracia, sino más bien en cómo esa cultura puede transformarse de manera creativa para que los valores de la ciencia y la democracia arraiguen en su suelo. Consideran que una concepción renovada de neisheng waiwang dispondría a los chinos a aceptar estas ideas. La lucha por el desarrollo de la ciencia, según ellos, se vería facilitada con la participación activa del individuo en el mundo exterior, como lo marca el precepto de la perfección moral, y por un fuerte elemento de pragmatismo en el confucianismo que reconoce la relevancia del bienestar material en la transformación moral de las personas. Por tanto, el desarrollo de la ciencia se convierte en un imperativo cuando se considera la obligación moral confuciana de humanizar el mundo exterior; a cambio, la cultura china resultaría renovada y enriquecida en extremo por este compromiso universal.

En cuanto a la relación entre la democracia y los ideales morales y espirituales confucianos, los eruditos del Nuevo Confucianismo ven un mayor grado de correspondencia. Creen que existía un potencial innato para el desarrollo de instituciones e ideologías democráticas en la sociedad tradicional china, aunque no para su florecimiento en la era moderna. Sin embargo, la tradición combinada de protesta moral e ideológica con restricciones institucionales que frenaron el despotismo político en la sociedad tradicional sentó las bases para el crecimiento de la democracia en la China contemporánea. Para estos eruditos, la democracia es la institución que facilita el máximo desarrollo del espíritu de la mentalidad pública, que se manifiesta en el ideal utópico confuciano de que “todo bajo el Cielo pertenece al público” (tianxia wei gong 天下為公). Al mismo tiempo, la

concepción confuciana de que la sabiduría está al alcance de cualquier individuo promueve la idea democrática de que las personas tienen derecho a un estatus igualitario debido a su autonomía moral. Por lo tanto, los principios y valores de la democracia estarían en total concordancia con el ideal confuciano de ren.

Desde la perspectiva del Nuevo Confucianismo, el problema de la modernidad consiste en entender el desafío de la modernización en términos del simbolismo moral-espiritual confuciano. En gran medida, el desarrollo del ideal neoconfuciano de neisheng waiwang ha proporcionado una sólida base metafísica a las novedosas nociones de ciencia y democracia. Mientras tanto, las doctrinas confucianas de ren y xin-xing, con interpretaciones renovadas, han proporcionado directrices útiles para comprender las situaciones existenciales de la vida humana. La búsqueda de significado ha llevado a los filósofos del Nuevo Confucianismo a ver en su filosofía no sólo un significado histórico, sino también una tradición viva con relevancia moral y espiritual y de lo cual se sienten parte.

En una época estancada entre lo antiguo y lo nuevo, entre lo extranjero y lo nativo, el problema del significado se complica debido a los compromisos con lo general y lo particular. En el caso del Nuevo Confucianismo, el primero se refiere al cuestionamiento sobre la humanidad que se plantean todas las sociedades, y el segundo representa la crisis de la identidad cultural china a raíz de la intrusión occidental. Si bien el problema del significado en la experiencia china surgió como resultado del influjo de la ciencia y la tecnología, el Nuevo Confucianismo no puede explicarse en términos de modernización sólo desde una perspectiva diacrónica.

La desintegración generalizada de la tradición china ha superado los requisitos de la modernización, sobre todo más si se compara de forma sincrónica con la prosperidad relativa del cristianismo en las sociedades occidentales. Por ende, no es coincidencia que los eruditos del Nuevo Confucianismo se hayan esforzado una y otra vez por exponer la dimensión religiosa del confucianismo para contrarestar el hechizo de la modernización. Son perfectamente conscientes de que detrás del escuadrón de la ciencia y la tecnología se esconde la sombra del cristianismo, el cual terminará por disminuir su frágil sentimiento de superioridad moral y cultural que hasta ahora se ha mantenido cuidadosamente en el invernadero del Nuevo Confucianismo. Sin embargo, justo por ese intento desesperado

de mantener el equilibrio entre la preocupación por la humanidad y la preocupación por China, el Nuevo Confucianismo se ha vuelto vulnerable a las críticas del frente liberal y de otros campos conservadores.

## 7. La revitalización del confucianismo popular en la China continental del siglo xxi

Las tendencias culturales de China durante las últimas dos décadas del siglo xx experimentaron alteraciones constantes e imprevisibles. Si la década de 1980 puede llamarse de la "fiebre cultural" (wenhua re 文化熱) y la década de 1990 del "aprendizaje nacional" (guoxue 國學), sería posible designar los dos primeros decenios del siglo xxi como la era de la "revitalización confuciana" (ruxue fuxing 儒學復興). Sin embargo, es necesario tener en cuenta que esta revitalización es diferente de la disciplina académica de los estudios confucianos (ruxue 儒學), que, como parte integral de la fiebre del "aprendizaje nacional", ha estado presente en el panorama intelectual desde principios de los años noventa en China. El resurgimiento tranquilo pero constante del confucianismo como tradición viva se ha iniciado a nivel popular y se ha abierto camino en la conciencia nacional a medida que emerge como un fascinante fenómeno cultural en el siglo xxi.

En términos generales, la revitalización confuciana en el siglo xxi puede rastrearse en varios movimientos diferentes pero interrelacionados: la campaña de "leer a los clásicos" (dujing 讀經), la reaparición de las academias confucianas (shuyuan 書院) y el resurgimiento de los ritos tradicionales (confucianos) (chuantong liyi 傳統禮儀), entre otros ejemplos. A partir de mediados de la década de 1990, la campaña de "leer a los clásicos" ha involucrado a millones de escolares en todo el país, convergiendo con un movimiento similar en Taiwán iniciado por Wang Caigui unas dos décadas antes. Aunque ha surgido mucha controversia sobre la metodología de la campaña y los valores que promueve, el evento en sí revela el entusiasmo popular para reconectarse con un patrimonio cultural de miles de años de antigüedad.

En las siguientes subsecciones se ahondará en los tres ejemplos de la revitalización confuciana: la campaña de "leer a los clásicos", la reaparición

de las academias confucianas y el resurgimiento
de los ritos tradicionales.

## Campaña de recitación de los clásicos

En Taiwán, durante la década de los ochenta, Wang Caigui, discípulo del difunto erudito del Nuevo Confucianismo Mou Zongsan, promovió la recitación de los clásicos —confucianos y otros— en iniciativas en las que participaron millones de niños. Una década después, Wang llevó su exitosa experiencia a la China continental y en poco tiempo atrajo a un número creciente de seguidores en Beijing, Shanghái, Guangzhou y otras ciudades costeras, por lo que en 1993 dio inicio formal a la campaña en la República Popular China.

En 1995, nueve miembros del Comité Nacional de la Conferencia Consultiva Política del Pueblo Chino (CCPPC), entre ellos Zhao Puchu, Bing Xin y otras personalidades de renombre del campo cultural, presentaron una propuesta a la octava Reunión Nacional de la CCPPC: "Una llamada urgente para establecer una escuela de clásicos para niños pequeños". La iniciativa recibió atención del gobierno central y fue implementada por el Comité de la Comunidad y la Cultura, dependencia de la Fundación China para el Desarrollo de la Juventud. Bajo los auspicios del comité, pronto se formó un equipo consultivo y se editó un texto para su publicación: Lecturas de poemas y prosas de la antigüedad China, en 12 volúmenes. A finales de 2003, la campaña ya había involucrado a más de cuatro millones de niños en edad escolar y había beneficiado a más de 25 millones de adultos.

En 2004, la Editorial de Educación Superior, subsidiaria del Ministerio de Educación, publicó una versión del texto clásico para niños: Un texto de recitación de los clásicos culturales Chinos para la educación primaria. El editor nominal era el Instituto Confucio, en cooperación con la Academia de Cultura China de la Universidad de Beijing, la Escuela de Educación de la Universidad Normal de Beijing y la Asociación Internacional de Confucio. Pero en realidad fue Jiang Qing (蒋慶, n. 1953) quien estuvo a cargo del proyecto y la selección de las obras, tarea en la que manifestó sus ideales confucianos.

En su prefacio, Jiang subraya:

> La selección de Un texto de recitación es la quintaesencia de los clásicos culturales chinos. Lo que yo llamo "clásicos culturales chinos" son aquellos clásicos que durante mucho tiempo han sido reconocidos en la historia de China y han encarnado los principios y enseñanzas de los sabios y las personas ejemplares (confucianos), a saber, los Seis Clásicos, los Cuatro Libros y las obras representativas de los grandes confucianos, así como aquellas antologías influyentes. Lo que yo llamo "quintaesencia" son los valores centrales que mejor pueden reflejar los principios y las enseñanzas de los sabios y las personas ejemplares encarnados en los clásicos, es decir, las ideas más importantes que mejor pueden reflejar las sendas eternas, los axiomas eternos; lo que yo llamo "lectura obligatoria" significa que son los clásicos más fundamentales cuyo contenido deben conocer todos quienes sean chinos en un sentido cultural, es decir, si uno no conoce el contenido de estos clásicos, uno no puede ser visto como chino en un sentido cultural.

Cabe destacar que todas las piezas seleccionadas por Jiang Qing provienen de clásicos confucianos, mientras que los clásicos de otras tradiciones —como Laozi y Zhuangzi, del daoísmo; Han Feizi, del legalismo, entre otras— fueron excluidos. Al respecto, Jiang argumentó que las enseñanzas daoístas estaban saturadas de tácticas y esquemas políticos y, por lo tanto, ejercerían una mala influencia en la niñez. Además, sugirió que el mayor problema de China era la fractura de la moralidad, y dado que ésta existía en la tradición confuciana, él haría todo lo posible por promover la recitación de sus textos clásicos entre los niños.

De forma inesperada e inmediata, la publicación de la antología de Jiang Qing fue objeto de intensas controversias. En poco tiempo, muchos periódicos, foros y blogs en línea se unieron al debate, centrado en dos aspectos: la metodología pedagógica para recitar los clásicos y los valores contenidos en éstos. Sobre el primer aspecto, la oposición argumentó que obligar a los niños a recitar los clásicos confucianos sin comprenderlos era una forma de oscurantismo pedagógico que agregaría una carga adicional a un plan de estudios de por sí saturado. En cambio, los partidarios de la iniciativa de Jiang Qing sostenían que los niños de entre 3 y 12 años eran buenos para memorizar y no era necesario que entendieran los textos de inmediato. En cuanto a los valores morales, los opositores consideraban la recitación como un adoctrinamiento que endurecería o incluso envenenaría el alma de los pequeños, mientras que los seguidores de Jiang creían que

sumergir a los niños en los clásicos remendaría la fractura moral y otros problemas sociales; además, la rehabilitación de la cultura tradicional china permitiría restaurar y salvaguardar la “sinidad”, algo que había sido erradicado durante un siglo a resultas del traumático proceso de la modernización.

El significado de la controversia sobre recitar clásicos ha sido reconocido y cuestionado por académicos de diversas disciplinas. Wang Yi, joven profesor de la Universidad de Chengdu, afirmó que “es una oportunidad perfecta para que los intelectuales de las corrientes principales y el público en general puedan contemplar, respetar y simpatizar con la tradición y de esta forma [ayuden] a enmendar el prejuicio centenario que ha convertido el sistema de valores nativo en enemigo de la libertad y la democracia”. Sin embargo, Wang Binbin, de la Universidad de Nanjing, consideró que la controversia era otra manifestación de un problema recurrente a lo largo de la historia moderna de China, relacionado con la alteración de las normas sociales y la desorientación de los valores morales, lo que reflejaba confusión moral y ansiedad colectiva en una época de transformación social radical.

El propio Jiang Qing reflexionó así sobre la polémica:

> Con respecto a la controversia sobre la recitación de los clásicos confucianos, creo que tiene un significado simbólico, es decir, después de cien años de alienación y ausencia, la cultura confuciana se ha convertido gradualmente en un discurso público. Hoy en día, incluso las personas con ideologías y orientaciones diferentes tienen que enfrentar este problema [...] porque la vitalidad de una cultura reside en el hecho de que es un discurso público. Ahora el confucianismo es un discurso público. Esto prueba que la tradición confuciana ha recuperado su vitalidad y ha terminado su alienación y marginación a lo largo de los últimos cien años.

Si bien la campaña de Jiang Qing fue criticada por algunos académicos durante la controversia, hubo intelectuales liberales que expresaron su simpatía y apoyo debido a su antagonismo tradicional hacia el campo conservador. Esta situación contrasta con el patrón común en el siglo xx, según el cual los intelectuales de mentalidad occidental solían enarbolar el estandarte de la “democracia” y la “ciencia” y llamaban “feudalismo” y “atraso” a todo lo tradicional.

## Las academias confucianas

El restablecimiento de las academias confucianas no ha sido muy visible para la sociedad en general. Dichas academias surgieron a mediados de la dinastía Tang (618-907) y sirvieron principalmente como escuelas oficiales o bibliotecas donde los académicos podían enseñar y estudiar los clásicos confucianos, y donde se coleccionaban y conservaban los libros. La dinastía Song del Norte (960-1127) fue testigo de la época dorada de las academias confucianas, durante la cual muchas de ellas se establecieron con ayuda del gobierno. A diferencia de las de la dinastía Tang, éstas solían ser establecimientos privados construidos lejos de ciudades o pueblos; cada una tenía su propia estructura docente y administrativa, además de ser económicamente independientes. En consecuencia, los académicos tenían a su disposición un ambiente tranquilo donde podían entregarse al estudio y la contemplación sin restricciones ni distracciones mundanas.

Durante la dinastía Song del Sur (1126-1279), las academias confucianas siguieron proliferando y la restauración de Zhu Xi de la Academia de la Gruta del Venado Blanco fue el suceso más significativo. En la dinastía Yuan (1280-1368), el sistema de academias como establecimientos privados se fue reduciendo hasta tal punto que todos quedaron bajo control gubernamental, a fin de que funcionaran como escuelas preparatorias para los exámenes imperiales. Las dinastías Ming (1368-1644) y Qing (1662-1911) reavivaron el sistema shuyuan y el número de academias en la dinastía Qing incluso superó el de todas las dinastías anteriores, aunque la mayoría no asumió las mismas funciones y características que privaron durante Song. En 1901 y en medio de las crisis por la invasión de las potencias occidentales, el emperador Guangxu emitió un decreto para abolir el sistema de academias, la mayor parte de las cuales fueron adaptadas al estilo de las escuelas occidentales. Así llegó a su fin el sistema de mil años de antigüedad de las academias confucianas.

Durante la República China, Xiong Shili, Liang Shumin y Ma Yifu —pertenecientes a la primera generación del Nuevo Confucianismo— se comprometieron a preservar la esencia de la tradición confuciana, y la fundación de academias moldeadas como shuyuan fue una de sus medidas. Durante la Guerra Sino-Japonesa (1937-1945), Liang Shumin y Ma Yifu crearon las academias Mianren y Fuxing, respectivamente, en la provincia

de Sichuan, para educar a jóvenes estudiantes con clásicos confucianos; empero, debido a la complicada situación sociopolítica, ambas cerraron tras un corto lapso. A principios de la década de 1950, Qian Mu (1895-1990), también de la primera generación, estableció en Hong Kong la academia confuciana de Nueva Asia. Sin embargo, a raíz del conflicto entre sus principios y los de la junta directiva, Qian dejó su puesto y el plantel se incorporó a la actual Universidad China de Hong Kong.

Las academias confucianas anteriores a la república generalmente contaban con sus propios inmuebles —que incluían granjas— para generar ingresos y ejercían tres funciones importantes: dar clases; presentar sacrificios y ofrendas; preservar libros y a veces también imprimirlos. Las academias Mianren, Fuxing y Nueva Asia eran como las academias confucianas originales, en el sentido de que fueron fundadas por grandes eruditos con la conciencia firme de restaurar la tradición de Confucio en tiempos sumamente complejos; sin embargo, diferían en que en ellas, no se llevaban a cabo rituales confucianos tradicionales, no hacían esfuerzos por coleccionar y conservar libros confucianos y carecían de propiedades para generar ingresos. Por eso necesitaban el patrocinio del gobierno o de otras instituciones, lo cual solía comprometer sus principios e incluso resultaba en su propia cesación.

En octubre de 1984, los filósofos Fung Yu-lan (1895-1990) y Zhang Dainian (1909-2004), de la Universidad de Beijing, en coordinación con docenas de académicos de otras universidades e instituciones, crearon la Academia de Cultura China en Beijing como una entidad multiinstitucional dedicada a la investigación y la educación. Su propósito es doble: heredar y desarrollar los aspectos positivos del patrimonio cultural a través de la investigación y la enseñanza, así como mejorar el nivel de investigación sobre la cultura tradicional para facilitar la modernización de la cultura china contemporánea mediante la introducción e investigación de culturas extranjeras, amén del intercambio informativo y académico internacional.

El cuerpo académico está integrado por expertos en filosofía y otras disciplinas humanísticas. La institución está dedicada a formar a jóvenes académicos nacionales y extranjeros comprometidos con la investigación de la cultura tradicional, la filosofía, la historia y la literatura chinas. Esta academia difiere significativamente de las academias confucianas tradicionales en el hecho de que no es una institución “privada”, carece de

sede y funciona como un instituto virtual de posgraduados bajo los auspicios de la Universidad de Beijing. Más importante aún, promueve la investigación académica en humanidades en general, en lugar de limitarse a las enseñanzas confucianas.

El resurgimiento de las academias shuyuan en años recientes es más bien un fenómeno popular. Dependiendo de sus orígenes y funciones, estas nuevas academias pueden dividirse en tres grupos. Las del primer grupo fueron creadas por escritores contemporáneos, algunos de los cuales presiden sus respectivas asociaciones de escritores provinciales. A este sector pertenecen las academias Wansongpu, de Zhang Wei, presidente de la asociación de escritores de la provincia de Shandong; Bailu, de Chen Zhongshi, presidente de la asociación de escritores de la provincia de Shaanxi, y Beiyang, de Feng Jicai, presidente de la asociación de escritores de la ciudad de Tianjin. Estas academias suelen tener establecimientos físicos, movilizan recursos sociales y a menudo, en asociación con alguna universidad, funcionan como foros literarios o escuelas de formación literaria. Casi no se interesan por los clásicos y las enseñanzas confucianos, y tienen muy poco en común con las academias confucianas tradicionales.

El segundo grupo de shuyuan está integrado por academias confucianas tradicionales que alguna vez se consideraron reliquias históricas o funcionaron como centros turísticos, pero que han sido recuperadas o están en proceso de serlo. Algunos ejemplos son las academias Yuelu, Songyang y Gruta del Venado Blanco, tres de las llamadas Cuatro Grandes Academias. El número de academias confucianas tradicionales llegó a más de 7 000 durante la dinastía Qing; de éstas, las estructuras físicas aún se cuentan por centenares, pero la mayoría son sitios históricos o turísticos, estructuras anexas a escuelas o edificios para diversos propósitos. Actualmente, Yuelu, como escuela de posgrado financiada por la Universidad de Hunan, es la única academia tradicional que conserva sus funciones pedagógicas y se está construyendo un nuevo museo de shuyuan en su recinto. Aun así, ha dejado de hacer ofrendas y sacrificios a los sabios confucianos y no conserva libros.

La Universidad de Zhengzhou, en la capital de la provincia de Henan, ha tomado como ejemplo la Academia Yuelu al tratar de utilizar los recursos de la Academia Songyang, cerca de Zhengzhou, con fines pedagógicos. Por su parte, el Colegio Normal de Jiujiang, en la provincia de Jiangxi, ha

efectuado algunas de sus actividades estudiantiles en la Academia Gruta del Venado Blanco, ubicada a 40 kilómetros de distancia, en un intento por revitalizar algunas funciones del shuyuan. Pero está claro que aun cuando las academias mencionadas puedan ser restauradas, es muy probable que continúen sirviendo como instalaciones secundarias de alguna universidad y con su sistema educativo, muy lejos de su glorioso pasado confuciano.

A diferencia de las academias mencionadas, las del tercer grupo intentan adaptarse al modelo de Song-Ming y tienen un cometido ético-religioso: llevar a cabo la transmisión del dao o daotong de los confucianos Song-Ming y evitar las "herejías" para salvaguardar la integridad y la dignidad de la cultura china. Si bien las academias confucianas tradicionales a menudo se debatían entre lo "privado" y lo "oficial" (en especial durante las dinastías Yuan y Qing), estas academias son muy conscientes de su papel no oficial y no gubernamental, y hasta ahora han conseguido mantenerse bajo el radar del sistema oficial. En este sentido, Jiang Qing, tal vez el principal representante del confucianismo contemporáneo en la China continental, ha pasado a primer plano y su Academia Yangming (Yangming Jingshe) puede verse como ejemplo perfecto de este grupo.

Construida en 1996, la Academia Yangming se encuentra en un pequeño cerro, a unas dos horas de Guiyang, la capital de la provincia de Guizhou, y se adapta armoniosamente a los alrededores. Su ubicación remota proporciona un entorno ideal para el cultivo personal y la discusión académica, como ocurría con las academias confucianas tradicionales. Su misión es sobre todo académica y está diseñada para operar de acuerdo con el espíritu de las academias confucianas tradicionales, incluida su organización, administración y funcionamiento. Sus ingresos provienen de fondos privados y cuenta con una estructura arquitectónica simple. Cada uno de sus complejos residenciales para invitados lleva el nombre de un ideal confuciano; el piso superior del edificio principal está reservado para el debate, y en la planta baja se ha erigido una estatua de Confucio junto con estelas talladas con los nombres de sus seguidores más influyentes.

Habiéndose retirado de su puesto como profesor en la Escuela de Administración de Shenzhen, Jiang Qing pasa la mayor parte de sus veranos en la Academia Yangming, donde puede leer libros, dirigir discusiones y recibir discípulos y peregrinos. Busca que su academia sea un lugar para el debate y el cultivo confuciano en niveles avanzados. En sus propias

palabras, es un lugar para "leer, mantener el dao y las discusiones", por lo que no está abierto al público en general.

Al igual que las academias confucianas tradicionales, Yangming difiere de las escuelas oficiales en que no ofrece cursos de capacitación profesional ni diplomas. Sin embargo, Jiang Qing cree que a través de actividades académicas de alto nivel se puede ejercer un impacto en los estudiantes del sistema educativo oficial, porque ahí se maneja la influencia espiritual del confucianismo y se genera un significado simbólico para la cultura tradicional china. "Lo que estoy haciendo es salvaguardar el valor espiritual del confucianismo y reconstruir la hermenéutica confuciana", sostiene.

Tras el aumento de la reputación de Yangming, han surgido otras academias confucianas en todo el país, entre las cuales destacan Pinghe, en Zhuhai; Yunshen, en Wuhan, y Qufu, en Qufu, la ciudad homónima. Estas instituciones han obtenido cierto reconocimiento nacional y han comenzado a atraer confucianos aficionados. El propósito de la Academia de Pinghe se puede ver en su breve presentación:

> En China antigua, shuyuan [academia] era el lugar donde se enseñaba el confucianismo y se transmitía el dao. Su objetivo era cultivar la virtud de una persona y transmitir el aprendizaje confuciano. El nombre [de shuyuan] se originó en la dinastía Tang y se estableció completamente durante la dinastía Song, pero se diluyó con el declive de la cultura china en los tiempos modernos. Para construir una sociedad armoniosa, es imperativo revitalizar a la cultura china; para revitalizar a la cultura china, el shuyuan debe ser el camino. La Academia Pinghe fue creada con este propósito exacto.

Por su parte, la Academia Yunshen tiene un propósito similar. Su fundador, Sun Xingjian, escribe en su presentación: "necesitamos miles, decenas de miles de shuyuan para transmitir la cultura china" y, más aún, "se espera que la Academia Yunshen pueda tener éxito directa o indirectamente en el cultivo de personas ejemplares con un espíritu de rectitud, amor, sabiduría y originalidad". De igual manera, la Academia Qufu hace énfasis en la transmisión de la cultura china y en el cultivo personal; "a través de la instrucción sistemática en los clásicos confucianos y el humanismo tradicional, capacita a jóvenes académicos para su especialización en el aprendizaje nacional (guoxue), de modo que puedan heredar y promover la cultura china y prestar servicio a la armonía social y al desarrollo de la cultura tradicional".

Sin embargo, según Jiang Qiang, no todas esas academias poseen el espíritu de las academias confucianas Song-Ming, pues para ello deben satisfacer varias condiciones. Primero, han de ser de naturaleza "privada" o "popular", en oposición al sistema "oficial" de educación. Segundo, su función principal debe ser transmitir el dao en lugar de enseñar conocimientos específicos, porque una academia es un lugar solemne y sagrado encarnado con el último sentido de la santidad. El diseño de la estatua de Confucio y las tablas de sus discípulos en los planteles simbolizan la transmisión del dao confuciano. Tercero, la academia confuciana no es sólo un espacio para la discusión teórica, sino también para que los discípulos busquen la iluminación y la verificación, ya que exige toda actividad espiritual de los compañeros.

### Los ritos confucianos: la adoración de Confucio, el matrimonio confuciano y la ceremonia de apertura del pincel

Junto con las academias, los ritos tradicionales constituían una parte muy importante de la institución confuciana. El enfoque confuciano para promover los rituales no dependía del castigo. Una famosa cita de Analectas (2.3) ha dejado este punto muy claro: "Guía al pueblo con leyes, manteniéndolo en orden con castigos: el pueblo [hará lo posible por] eludirlos, pero carecerá de vergüenza. Guíalo por la virtud, mantenlo en orden por los ritos: tendrá vergüenza y se avendrá".

El resurgimiento de los ritos confucianos tradicionales en los últimos años se ha manifestado en varios aspectos: la adoración y el sacrificio a Confucio, y las ceremonias matrimonial y de "apertura del pincel". La adoración de Confucio fue durante mucho tiempo el culto estatal de la China tradicional y sólo durante el siglo xx se interrumpió su práctica debido al triunfo del Movimiento del 4 de Mayo. El comienzo del siglo xxi ha sido testigo de la constante rehabilitación de esa tradición en Qufu y el gobierno local se ha unido al coro con la esperanza de impulsar la industria turística. La boda confuciana de carácter experimental hizo su debut en Shenzhen en 2010, impulsada por Jiang Qing y sus discípulos más cercanos. Por el contrario, la reinstauración de la ceremonia de apertura del pincel está bastante extendida. Muchos niños y sus padres participan en ella, aunque la

distinción entre confucianos y no confucianos es prácticamente imperceptible.

La adoración de Confucio es una gran ceremonia celebrada en el Templo de Confucio. Solía ser “la ceremonia del Estado” e incluía cuatro actividades principales, estrechamente relacionadas entre sí: música, canciones, bailes y rituales. Desde 1949 y durante las primeras cuatro décadas del gobierno comunista, la adoración fue abolida como superstición y feudalismo, aunque seguía celebrándose cada año en Corea del Sur, Taiwán y algunas regiones del sudeste asiático donde el confucianismo aún ejercía fuerte influencia. En 1986 la tradición fue parcialmente reinstalada por el gobierno de Qufu, lugar de nacimiento de Confucio, en un intento por impulsar la industria turística local.

No fue sino hasta 2004 cuando por primera vez la adoración fue cubierta por los principales medios de comunicación, y el público en general presenció su realización gracias a la transmisión en vivo de CCTV. Más importante aún, los funcionarios del gobierno de Qufu participaron de forma activa en la ceremonia, lo que podría verse como parte de la misión del Partido Comunista de construir una “sociedad armoniosa”. Desde entonces, anualmente se lleva a cabo una extravagante ceremonia en el Templo de Confucio. Al mismo tiempo, muchos templos confucianos en toda la nación han restaurado la adoración del sabio, probablemente por los mismos motivos que el gobierno de Qufu.

En cuanto al significado y la importancia de la adoración a Confucio, Yang Yitang, subdirector del Festival de Cultura de Confucio en Qufu, ha hecho algunos comentarios prácticamente irrefutables. Primero, la ceremonia garantiza la transmisión de la cultura china; segundo, es una oportunidad para escuchar las enseñanzas del sabio; tercero, proporciona un recorrido por la historia del pueblo chino; cuarto, reanima el espíritu nacional; quinto, muestra la determinación de China de lograr “un ascenso pacífico” a escala internacional; sexto, constituye un esfuerzo para conseguir la unificación pacífica a ambos lados del estrecho de Taiwán; séptimo, es una forma de conquistar el corazón y el alma de decenas de millones de chinos de ultramar alrededor del mundo; octavo, sirve como un lenguaje común para reforzar la integración del desarrollo del este de Asia, y, finalmente, es leer un canon sagrado para la coexistencia armoniosa de la humanidad.

Aun con su enorme optimismo, los comentarios de Yang resumen la capitalización que el Partido Comunista ha hecho del nombre de Confucio. El partido ha usado la imaginería confuciana para proyectar el poder blando, en gran parte porque la ideología comunista del progreso social resulta obsoleta para las mentes del siglo xxi. Entre los nueve beneficios de la ceremonia mencionados por Yang, sólo tres —el ascenso pacífico de China, la integración y la convivencia armoniosa— pueden relacionarse con la visión universalista de las enseñanzas confucianas. Los otros seis puntos son parte de una persuasión nacionalista y se benefician del caos, la ansiedad, el oportunismo y el orgullo que aquejan a la sociedad china a raíz de cambios fundamentales en todas las dimensiones sociales.

Como se dijo antes, el segundo ritual revitalizado es la ceremonia matrimonial confuciana, la cual se retomó en mayo de 2010 en Shenzhen, en el Kongsheng Tang (Paraninfo de Confucio el Sabio). Ésa fue la primera ceremonia matrimonial confuciana en más de un siglo, desde el desmantelamiento institucional del confucianismo al final de Qing. El acto se llevó a cabo de acuerdo con el procedimiento y la regulación prescrita por el Libro de los Ritos (Li Ji 禮記); consistió en varios rituales que incluyen "recibir a la novia", "entrar al salón", "homenajear a la familia política", "intercambiar regalos" y "atar el nudo". Entre los más de 80 asistentes se encontraban el presidente de la ceremonia, el anfitrión, el supervisor, los músicos, el diácono, la compañía y los portadores del carro sedán. Por primera vez se empleó una compañía de oratorio y un coro confucianos para interpretar las odas del Libro de Poesía (Shi Jing 詩經), entre otros himnos tradicionales.

La ceremonia ha sido exaltada como una perfecta integración de tradición y modernidad, pues no sólo se ajustó al principio de los ritos confucianos, sino que también se adaptó al gusto estético moderno. Algunos simpatizantes del confucianismo incluso han ido más allá, al considerarla el mejor ejemplo de "transformación creativa" de la tradición confuciana y, lo que es más importante, han afirmado que la promoción y la implementación de la boda tradicional confuciana sería una gran contribución a la reconstrucción de la cultura familiar china, una mejora de la tradición y costumbres populares y el establecimiento de una sociedad armoniosa.

Cabe destacar que el presidente de la ceremonia nupcial, Zhou Beichen, es el director del Paraninfo de Confucio el Sabio y uno de los discípulos de Jiang Qing. Este sitio, considerado el recinto sagrado del confucianismo contemporáneo, define su misión principal de esta manera: "predicar según el camino sagrado y expandir el aprendizaje ortodoxo; cambiar las costumbres populares, restaurar y transformar la tradición; restablecer las creencias y mejorar la moralidad".

El Paraninfo se construyó a la manera de una academia confuciana tradiciona. Consta de varios salones bautizados con el nombre de los ideales confucianos y en el centro del salón principal se encuentra la estela de "Cielo, tierra, soberano, padres y maestros" (tian di jun qin shi 天地君親師), así como la estatua de Confucio. En cuanto recinto sagrado del confucianismo contemporáneo, tiene el objetivo de servir como base para diseminar las enseñanzas confucianas y para la comunicación interna y la congregación de prosélitos. Curiosamente, el nombre del Kongsheng Tang fue elegido por Gao Zhanxiang, anterior viceministro del Ministerio de Cultura, lo que sugiere una sutil convergencia entre lo oficial y el pueblo, reclamando el pasado para el servicio del presente.

La tercera ceremonia revitalizada es la apertura del pincel, la cual marcaba la entrada de los niños en la edad escolar. El primer día de clases, el maestro instruía a los pequeños sobre los principios morales fundamentales y más simples, así como las pautas básicas de lectura y escritura. Luego los chicos eran conducidos al frente de la estatua de Confucio, el primer gran maestro de China, y le rendían homenaje; sólo tras esta ceremonia, entendida como "apartarse de la ignorancia", los pequeños eran considerados formalmente niños de escuela. En la China tradicional, la ceremonia de apertura del pincel era muy importante para quienes estaban decididos a volverse letrados. Su práctica se detuvo con el desmantelamiento del sistema de exámenes tradicional y la adopción de escuelas de estilo occidental.

Sin embargo, en los últimos años esta antigua ceremonia ha regresado y los templos de Confucio han sido el lugar ideal para su celebración. La primera reinstauración se llevó a cabo en la primavera de 2004, en el templo de Guangzhou. La ceremonia, que fue bien recibida por los padres y el público, constó de siete pasos: vestir la ropa y gorra escolares; cruzar el Puente de Nubes Azules; lavarse el rostro con una toalla especial; abrirse a

la sabiduría con un pincel de cinabrio; tocar la campana de la sabiduría; practicar la primera caligrafía, y pedir un deseo bajo un laurel dorado. Participaron más de 20 niños entre los cuatro y los siete años de edad, los cuales estaban a punto de ingresar en el primer grado.

Los medios de comunicación proporcionaron una cobertura completa del evento. Aunque hubo quienes criticaron la ceremonia como superstición o resurrección del feudalismo, la mayoría aplaudió la exposición de los niños a la excelencia y la vitalidad de la cultura tradicional china, en particular en un momento de saturación de la cultura popular occidental. Dejando de lado la controversia, es obvio que la popularidad de la ceremonia de apertura del pincel ha puesto de relieve una vez más la importancia de la educación, valor fundamental de las enseñanzas confucianas, en la conciencia pública.

## 8. El confucianismo como religión en las comunidades chinas de ultramar

En su historia, el confucianismo no sólo asumió la misión de civilizar a la población y dar forma a la ideología estatal, algo que puede llamarse “gran tradición”; también funcionó como una “pequeña tradición” en un sector de la población, y esta dimensión es igualmente importante en lo que respecta a la tradición cultural china. La gran tradición se basa en instituciones seculares, destaca la racionalidad ética de la benevolencia (ren 仁) y crea un sistema escolar para implementar sus ideales de cultivo personal, administración del hogar, gobierno del Estado y pacificación del mundo (xiu, qi, zhi, ping 修、齊、治、平). En contraste, la “pequeña tradición” echa mano de prácticas especiales, como la adivinación y la posesión espiritual, para establecer la comunicación entre la divinidad y la humanidad, para articular lo más sagrado de un dios personal con la sublime eficacia moral de los sabios y las personas ejemplares, para persuadir a las personas comunes de seguir el Camino del Cielo y participar en actividades caritativas.

Mientras el confucianismo ha regresado de forma gradual como una modalidad de la revitalización de la cultura tradicional en la China continental de las últimas décadas, ha tomado un cariz religioso en las comunidades chinas en el extranjero, como Taiwán, Hong Kong y el sudeste

asiático. Esta sección examinará cuatro religiones confucianas: Ruzong Shenjiao 儒宗神教, Yiguan Dao 一貫道, De Jiao 德教 y Agama Khonghufu 印尼孔教; las dos primeras son populares en Taiwán, la tercera está surgiendo en Tailandia y Malasia, y la última es la Religión Confuciana reconocida oficialmente en Indonesia.

### Ruzong Shenjiao:
### "Las enseñanzas divinas de la tradición confuciana"

Al igual que en la China continental después de 1949, las religiones sectarias en Taiwán fueron perseguidas durante varios decenios. A partir de la década de 1980, sin embargo, el gobierno del Kuomintang levantó la prohibición y estas religiones comenzaron a prosperar; hoy en día, pueden remontar sus orígenes a la China continental y están íntimamente entrelazadas con nociones, valores y prácticas del confucianismo, el budismo, el daoísmo y la religión popular. Al mismo tiempo, muchas religiones sectarias tienen influencias de otras religiones extranjeras y, por lo tanto, viven un proceso de institucionalización y legalización.

Ruzong Shenjiao se originó en el sistema del Pabellón del Fénix (luantang 鸞堂), una religión popular de la China continental, y en 2000 cambió su nombre a "Asociación China de la Religión Confuciana". Tiene "al confucianismo como principio rector" y ha asumido la misión de "transmitir el camino". La escritura espiritual —escritura automática que se produce bajo la influencia de espíritus, según las creencias populares— es su rito central, junto con la adoración de tres deidades: Guan Gong 關公, Lü Dongbin 呂洞賓 y Dios de la Estufa —la primera es la deidad, y las otras dos, sus auxiliares—. A veces se agregan dos deidades más: el Dios de la Literatura y el misterioso Dios del Cielo, quienes junto con los otros tres, se conocen como "las cinco deidades de la santidad y la gracia".

La Asociación China de la Religión Confuciana ha venido de la alianza de Pabellones del Fénix del sur de Taiwán y su constitución proclama:

> Unificar a los seguidores comunes del confucianismo de toda la nación, a fin de ejercer mejor sus funciones sociales y educativas; promover el espíritu de reciprocidad confuciana y guiar a la sociedad hacia el bien; implementar el estilo de vida confuciano y

> elevar los valores y objetivos de la vida para consolidar la armonía social; contar con la fuerza de la comunidad, difundir colectivamente el camino confuciano; constituir vigorosamente instalaciones educativas, alentar y celebrar actividades caritativas; establecer contacto y desarrollar amistad con otras organizaciones confucianas en el mundo.

En la página web oficial del Ministerio del Interior de la República de China, donde se consignan todas las religiones registradas en Taiwán, la presentación de Ruzong Shenjiao dice lo siguiente:

> La sabiduría confuciana tiene una larga historia, es profunda y admirable. Se originó antes del establecimiento del Estado por parte del Emperador Amarillo y pasó por las manos de Yao, Shun, Yu el Grande, Tang, el Rey Wen de Zhou, el Rey Wu de Zhou, el Duque de Zhou. Confucio transmitió la tradición, consumó sus enseñanzas, promovió y propagó la tradición [...]. Sus profundas y excelsas enseñanzas se basan en los principios del Cielo y los asuntos de la humanidad. Lo que más puede contribuir al bienestar de la humanidad en todo el mundo es el camino de la benevolencia (rendao 仁道) y el camino de piedad filial (xiaodao 孝道). Los confucianos siempre tienen la benevolencia como el corazón del Cielo y la tierra, uno que significa el flujo continuo del camino celestial y la fertilización de todos los seres mundanos. Por lo tanto, no hay duda de que la benevolencia es la fuente de todas las virtudes en la humanidad.

En el sistema de creencias de Ruzong Shenjiao, la esfera divina, el mundo humano y el infierno están estrechamente relacionados y constituyen la totalidad de un mundo ontológicamente significativo para sus seguidores. También se cree que la calidad de lo moralmente bueno o malo es un factor clave en la coordinación de los reinos divino, humano e infernal; en particular se enfatizan los valores morales confucianos como la lealtad, la piedad filial, la benevolencia, la rectitud, etc. De hecho, los libros de Fénix —así nombrados por haber sido redactados durante sesiones de escritura espiritual realizadas en el Pabellón del Fénix— son una demostración vívida de la importancia de tales valores para Ruzong Shenjiao.

Asimismo, para Ruzong Shenjiao, el uso de figuras confucianas consagradas, junto con representaciones de dioses, inmortales, bodhisattvas y seres celestiales del panteón convencional de la religión popular, es otra forma de difundir valores confucianos. En consecuencia, la esencia de este sistema de creencias consiste en enseñanzas confucianas enmarcadas en

religiones sectarias, y su dimensión religiosa incluye la adoración del cielo, el panteón politeísta del daoísmo y los preceptos populares del karma y el samsara del budismo. Para muchos seguidores de Ruzong Shenjiao, las enseñanzas morales confucianas allanan el camino para el cultivo personal que conduce a la sabiduría y la consagración.

### Yiguan Dao: el camino persistente

El origen de Yiguan Dao se remonta a Luo Jiao, una religión sectaria creada durante la dinastía Ming (1368-1644) y que más tarde se convirtió en muchas otras religiones. Una de éstas fue Xiantian Dao (Dao Anterior al Cielo), fundada en el siglo XVIII, la cual se dividió en varias sectas independientes; una de ellas, bajo el liderazgo de Wang Jueyi (1821-?), se desarrolló más tarde como Yiguan Dao.

En 1883, Yiguan Dao fue reprimida por el gobierno Qing y no se recuperó hasta la década de 1930, cuando Zhang Tianran (1889-1947) se convirtió en el decimoctavo patriarca de la secta. Zhang reestructuró exhaustivamente la organización, promovió actividades misioneras y empleó la escritura espiritual para popularizar sus doctrinas y rituales. En 1949, el Partido Comunista de China calificó esta religión como una organización reaccionaria y comenzó una represión en su contra a nivel nacional. La muerte de Zhang Tianran causó un cisma, por lo que Yiguan Dao, exiliada en Taiwán, se fracturó en dos: la Facción de la Esposa del Maestro y la Facción del Primer Discípulo del Maestro, con la victoria final de la primera sobre la segunda. En la década de 1990, Yiguan Dao tenía más de un millón de seguidores en Taiwán, y a principios del siglo XXI está presente en más de 70 países.

Originalmente una secta sincrética, Yiguan Dao a lo largo de su historia abrevó de los clásicos confucianos para conseguir inspiración doctrinal y orientación ética. Este proceso de incorporación del confucianismo ha sido llamado "confucianización" por Soo Khin Wah, Christian Jochim y Sébastien Billioud, entre otros. Billioud identifica tres pasos en este proceso: el primero es la elaboración teórica o teológica de la doctrina por Wang Jueyi; el segundo, la reforma del ritual de iniciación promovida por Zhang Tianran, y el tercero, el cambio de la escritura espiritual por la lectura y la difusión de los clásicos confucianos desde la década de 1980.

Durante la primera etapa de la confucianización, Wang Jueyi se propuso establecer una base doctrinal de Yiguan Dao a través de sus explicaciones religiosas de los clásicos confucianos; por ejemplo, en uno de sus libros más importantes, Daxue jie (Explicación sobre la Gran Sabiduría), escribe:

> ¿Qué es la Gran Sabiduría? Es aprender lo Grande. ¿Qué es lo Grande? Sólo el Cielo puede ser lo Grande. ¿Se puede aprender del Cielo? La respuesta es sí. Para abrir el Cielo con un solo golpe, está el aprendizaje de Fu Xi sobre el Cielo. Para observar el camino del Cielo, para implementar las reglas del Cielo, éste es el aprendizaje del Cielo del Emperador Amarillo [...]. El Cielo es la fuente de la naturaleza humana. La naturaleza humana es inherente a todo ser humano. Dado que la naturaleza humana es inherente a cada ser humano, todos deben aprender del Cielo.

Para Wang Jueyi, el propósito de la "Gran Sabiduría" es aprender del Cielo, porque el Cielo y lo Grande son lo mismo y porque el Cielo es la fuente de la naturaleza humana. En otras palabras, el Cielo es el creador de la humanidad. De este modo, al proyectar el Cielo como el dador por excelencia, Wang lo concibe como un dios personalizado, tal como se manifiesta en las religiones monoteístas. Billioud afirma que esta interpretación teológica de la Gran Sabiduría es el primer paso de la confucianización de Yiguan Dao, perspectiva que coincide con la observación de Philip Clart de que la religión popular se apropió del confucianismo.

El segundo paso en la confucianización de Yiguan Dao, según Billioud, es la reforma del ritual de iniciación promovida por Zhang Tianran, a raíz de la cual el principio de "cultivo personal como condición previa para la iniciación" se sustituye por "la iniciación antes del cultivo personal". Con este cambio, todos tienen derecho a la salvación, que, sin embargo, sólo puede obtenerse practicando preceptos éticos confucianos, comenzando en la familia. Detrás de esta modificación estaba nada menos que la ambición de Zhang de "revivir el verdadero confucianismo", la cual parece haber derivado de su convicción de que la adscripción al confucianismo era fundamental para la salvación universal porque el Camino del Cielo había descendido al confucianismo en respuesta al período actual.

El tercer paso en la confucianización tuvo lugar después de la "crisis de confianza" de la década de 1980, cuando la autenticidad de la escritura espiritual fue cuestionada por sus seguidores más educados, reclutados en

los campus universitarios. Algunas ramas de Yiguan Dao terminaron por adaptarse a las nuevas condiciones al renunciar a rituales controvertidos como éste, promoviendo al mismo tiempo clásicos confucianos.

En los últimos años, Yiguan Dao ha abierto miles de recintos de culto para el público en general y ha organizado seminarios y clases sobre cultura tradicional, arte, recitación de clásicos, etc., todo ello con el fin de disipar la antigua sospecha de la naturaleza enigmática de sus ocupaciones. Por ejemplo, esta religión es la principal promotora de las "clases de recitación de clásicos para niños" en Taiwán y millones de pequeños han participado en ellas. Wang Caigui, la figura más importante de la campaña, convenció a los seguidores de Yiguan Dao de adoptar su método de lectura, aunque nunca fue miembro de la secta. Durante la década de 1990, Wang llevó el movimiento a la China continental y a la fecha decenas de millones de niños en China han recitado a los clásicos.

Sin embargo, tal vez la acción mas simbólica de la confucianización de la secta fue su cambio de nombre: de "Mohou Yizhujiao" (Religión para la Salvación Final) pasó a Yiguan Dao (el Camino Persistente), el cual alude directamente a las Analectas, 4:15: "El Maestro dijo: 'Mi Camino es lo que persiste'". Más interesante aún, el principio de los llamados "16 caracteres de la mente-dharma" (shiliuzi xinfa 十六字心法), muy estimados por los miembros de Yiguan Dao para el cultivo de la mente, coincide con su estado supremo de mantra en la "transmisión del Camino" para el neoconfucianismo de las dinastías Song y Ming.

Por último, la orientación confuciana en el sistema de valores de Yiguan Dao se manifiesta con claridad en su principio rector:

> Respeta al Cielo y la Tierra, mantén la cortesía hacia las deidades; sé patriota para con la nación y fiel en los compromisos; cultiva la moral y conserva los ritos; sé filial con los padres, honra a los profesores y maestros; sé digno de confianza con los amigos y conserva la armonía con los vecinos; rectifica el mal y acércate al bien; sé claro con las cinco relaciones cardinales y las ocho virtudes; comprende el profundo significado de los sabios de las Cinco Enseñanzas; observa los principios rectores de los ritos antiguos; purifica el corazón y la mente; cultiva lo que es verdad en un mundo mundano; restaura la naturaleza intrínseca del ser humano; alcanza el bien último de la conciencia y la capacidad; establécete antes de establecer a los demás; ilumínate antes de iluminar a los

demás; vuelve al mundo puro y pacífico; anima a los seres humanos a ser buenos y sabios; ten esperanza en que el mundo será una Gran Unión.

Al igual que muchas sectas nativas, Yiguan Dao mantiene una postura universalista y tolerante hacia otras religiones; afirma ser heredera por excelencia de las cinco enseñanzas, a saber, el confucianismo, el budismo, el daoísmo, el cristianismo y el islam; aunque la inclusión de las dos últimas constituye un gesto retórico más que una integración real, porque en las enseñanzas de Yiguan Dao no se puede encontrar casi nada de ellas, excepto las figuras de Jesús y Mahoma, presentes en su panteón.

Lo que más destaca de Yiguan Dao es su esfuerzo por difundir la unidad de las tres enseñanzas (sanjiao heyi 三教合一), es decir, confucianismo, daoísmo y budismo, larga tradición compartida por religiones sectarias de las dinastías Song y Ming en adelante. Para los seguidores de Yiguan Dao, esas enseñanzas son en esencia lo mismo: todas tienen como objetivo cultivar el corazón humano y elevar el bien común. Aun así, las manifestaciones de cada una varían: el daoísmo se enfoca en la no interferencia y el regreso al Gran Último (taiji 太極); el budismo habla del vacío y busca el nirvana; el confucianismo intenta ilustrar la brillante virtud y seguir el principio del Cielo. Un partidario ejemplar de Yiguan Dao observaría los ritos confucianos, defendería el cultivo daoísta y obedecería las reglas disciplinarias budistas.

### De Jiao: Sociedad Edificante de la Moral

De Jiao se originó en 1939 en el Zi Xiang Ge 紫香閣 (Pabellón de la Fragancia Púrpura), rama de la secta religiosa Pabellón del Fénix en Chaoyang, provincia de Guangdong. Durante la década de 1940, en medio de la Guerra Sino-Japonesa, surgieron más de 20 Pabellones del Fénix bajo los auspicios del sistema De Jiao. Después de la guerra, Hong Kong se convirtió en una base de transición de De Jiao, que desde allí se extendió con rapidez a las comunidades chinas del sudeste asiático, Australia y Estados Unidos, junto con oleadas de inmigrantes chinos que buscaban un mejor
destino.

El primer pabellón de De Jiao en el sudeste de Asia fue el Zi Xin Ge 紫新閣 (Pabellón de la Renovación Púrpura), el cual se estableció en Singapur en 1952 y fue atribuido al grupo Zi 紫 (púrpura) en Hong Kong. En los siguientes 20 años surgieron18 pabellones en el grupo Zi, las ramas de "Nueve-Uno" y "Nueve-Dos", cada una con nueve pabellones. Estas dos ramas se convirtieron más tarde en la columna vertebral de las asociaciones De Jiao en Singapur y Malasia.

Al igual que Yiguan Dao, De Jiao afirma ser la integración de las cinco enseñanzas —confucianismo, budismo, daoísmo, cristianismo e islam—, aunque sus rituales corresponden exclusivamente a las tres primeras, la llamada tradición sanjiao. De hecho, su origen atribuible a los Pabellones de Fénix en Guangdong, De Jiao se desarrolló a partir de un esfuerzo de sincretización que combina la escritura espiritual de la religión popular y los preceptos éticos de sanjiao.

La constitución de De Jiao declara: "De Jiao adopta enseñanzas morales de la tradición cultural china, inicia un llamamiento en nombre de la virtud y promueve la moral y el cultivo; con ello conforma un sistema de creencias de significado por excelencia para los chinos de ultramar". La figura central de la adoración de De Jiao es Guan Di（關帝）o Guan Gong（關公）, ascendido al rango de Emperador de Jade, y su canon principal es De Jiao Xin Dian 德教心典 (Canon del Corazón de De Jiao), texto de sólo unos 200 caracteres. La edificación moral de De Jiao se enfoca en la escritura espiritual y los textos se componen a través de ese ritual. Es una nueva religión institucionalizada que echa mano de recursos nativos bajo las condiciones del encuentro sino-occidental de los tiempos modernos.

Uno de los fundadores de De Jiao, Ma Guide (1915-1983), era un firme seguidor confuciano, fenómeno poco común en las religiones sectarias de la actualidad. Ma creía que De Jiao era superior al confucianismo y el daoísmo, y constituía la sublimación del sistema ético de China. Tanto la Gran Sabiduría como el Dao De Jing promueven valores para lograr el Gran Medio, facilitando la armonía social y llevando a cabo la unión del mundo; esos valores están encarnados precisamente en De Jiao. Además, Ma Guide estaba en sintonía con la convicción del "Camino de la Transmisión", sostenida por el neoconfucianismo desde las dinastías Song y Ming.

Según Ma Guide, la sociedad china tradicional estaba en un proceso constante de decadencia moral desde la dinastía Qin (221-206 a.n.e.), a tal grado que ni siquiera la introducción del budismo podía cambiar tal situación; además, durante las dinastías Song, Ming y Qing, muchos sabios y personas ejemplares confucianos se esforzaron por revertir el deterioro moral, todo en vano. Para Ma Guide, sólo De Jiao puede remediar la situación porque cumple con estos tres requisitos: tiene "reglas legítimas y adecuadas"; proporciona un camino correcto hacia el cultivo moral que ha sido ejemplificado por prácticas ancestrales; su objetivo final es promover la "propiedad" (li) y la "bondad" (ren), soluciones fundamentales a los problemas sociales.

Para Ma Guide, De Jiao era una "religión", una enseñanza moral transmitida por los antepasados desde la antigüedad. No se vio envuelta en las polémicas en torno al concepto de religión que se construyó con base en los paradigmas cristiano e islámico. Aunque Ma puso a De Jiao a la par de otras religiones del mundo, en su corazón creía que era la más completa en su sistema ético. En este sentido, el erudito francés Bernard Formoso considera que la construcción teórica de Ma Guide es consistente con la filosofía del neoconfucianismo.

El credo básico de De Jiao está claramente orientado al confucianismo, como puede verse en sus diez virtudes-ocho reglas y seis preceptos. Las diez virtudes provienen de la ética confuciana y son: 1) piedad filial, 2) amor fraternal, 3) lealtad y fidelidad, 4) confiabilidad, 5) propiedad o cortesía, 6) justicia, 7) incorruptibilidad, 8) sentido de vergüenza, 9) benevolencia, 10) sabiduría. Mientras tanto, las ocho reglas consisten en abstenerse del engaño, la falsedad, la codicia, la imprudencia, la arrogancia, la pereza, el malhumor y el odio.

Los seis preceptos son reiteraciones de las diez virtudes-ocho reglas, pero un poco más específicas: 1) para seguir la religión de De Jiao, uno debe adherirse a la moralidad (de 德) y para practicar la moral se debe ser sincero; 2) no afectar los derechos de los demás; no involucrarse en recriminaciones y litigios; 3) aferrarse a la voluntad propia para mantenerse limpio; disfrutar la dicha de la aceptación; 4) ser un padre amable y un hijo filial; ser un hermano mayor afectuoso y un hermano menor respetuoso; ser un esposo justo y una esposa obediente; 5) evitar las bebidas alcohólicas,

el libertinaje, los juegos de azar y fumar; 6) dedicarse a practicar el dao 道 para ser recordado en la posteridad.

Debido al entorno político del sudeste asiático, De Jiao ha adoptado diferentes estrategias para echar raíces en sus países huéspedes. Muchas ramas de los grupos Zi de De Jiao en Malasia han incluido la "no participación y no intervención en actividades políticas o religiosas" en sus regulaciones, un movimiento claro para distanciarse de cualquier problema innecesario.

Por ejemplo, Zi Xia Ge 紫霞閣 (Pabellón del Resplandor Púrpura), ubicado en Kuching, al este de Malasia, establece: "Este pabellón venera a los sabios y las personas ejemplares de los tiempos antiguos y se esfuerza por el bien. [Se crea para] facilitar la solidaridad y exponer el espíritu de reciprocidad de De Jiao, con el objetivo final de comprometerse con obras de caridad". De acuerdo con Zheng Zhiming, esto demuestra que la mejor estrategia para De Jiao en Malasia es convertirse en una organización de caridad sin tintes religiosos, lo que la exime de las sospechas políticas y religiosas.

En contraste con lo que ocurre en Malasia, donde el ambiente político no es compatible con religiones diferentes del islam, en Tailandia, a lo largo de la segunda mitad del siglo xx, De Jiao se convirtió abiertamente en una organización religiosa de la comunidad china, casi tan importante como el budismo chino. Las leyes de Tailandia prohíben la escritura espiritual, por lo que De Jiao adoptó una estrategia distinta: primero, dado que Tailandia es un país budista, la asociación se identificó como escuela budista para relacionarse con instituciones de ese tipo; en segundo lugar, siguiendo el ejemplo de las organizaciones benéficas, se comprometió a distribuir medicamentos gratuitos, asistencia médica, asesoría financiera en gastos funerarios, alivio de desastres, entre otros, en un intento por legitimar sus actividades religiosas, como la adivinación de la escritura espiritual.

En resumen, el nombre De Jiao engloba una serie de creencias, prácticas y rituales combinados. Su versión malaya consiste en asociaciones regionales como De Jiao de Nanyang, De Jiao de Malasia Oriental, etc. No existe una organización unificada, ya que los pabellones funcionan como instalaciones religiosas independientes. La mayoría de éstas han establecido la escritura espiritual como su ritual por excelencia, promueven los valores y el código

moral confucianos, y están comprometidos seriamente con la realización de obras de caridad. Al hacerlo tratan de proporcionar a las comunidades chinas en el sudeste asiático un significado y una identidad cultural.

## Agama Khonghucu: la religión confuciana reconocida oficialmente en Indonesia

A principios del siglo xx, el Movimiento de Religión del Estado impulsado por Kang Youwei (1858-1927) llegó a su fin, junto con el colapso del Imperio Qing. La Sociedad Confuciana (Kongjiao Hui), creada por Chen Huanzhang (1881-1933), si bien obtuvo amplio apoyo nacional por parte de los conservadores, al final fue derrotada y extirpada de manera decisiva a raíz de la victoria del Movimiento del 4 de Mayo. Un siglo más tarde, algunas instituciones en el mundo aún llevan el nombre de kongjiao 孔教, entre ellas la Academia Confuciana (Kongjiao Xueyuan 孔教學院), en Hong Kong; la Asociación Confuciana de Nanyang (Nanyang Kongjiao Hui 南洋孔教會), en Singapur; la Asociación Confuciana de Melaka (Maliujia Kongjiao Hui 馬六甲孔教會), en Malasia, y la Religión Confuciana o Agama Khonghucu (Yinni kongjiao 印尼孔教) en Indonesia.

Aunque la historia de la Academia Confuciana se remonta a la Sociedad Confuciana de Chen Huanzhang, hoy en día es una escuela privada orientada hacia los valores de Confucio. El confucianismo como religión en Hong Kong es sólo una posibilidad jurídica, ya que no tiene existencia real. Las asociaciones confucianas de Singapur y Malasia son sólo restos de la campaña por la Religión Confuciana emprendida por los nacionalistas chinos en el sudeste asiático a principios del siglo xx y en la actualidad funcionan más bien como asociaciones culturales, cuyos roles e influencias son considerablemente limitados incluso dentro de las comunidades chinas. En Indonesia, el Agama Khonghucu, o la Religión Confuciana, es hasta ahora la única entidad en el mundo que lleva la palabra confucianismo en su nombre y opera plenamente como religión, además de gozar de reconocimiento jurídico.

De hecho, la Religión Confuciana (el Agama Khonghucu) en Indonesia está plenamente institucionalizada; fue creada en medio de una oleada de nacionalismo a fines del siglo xx. Los intelectuales chinos que la fundaron se inspiraron en los procesos de institucionalización de religiones

establecidas, como el protestantismo, el catolicismo y el islam. Los preceptos del Agama Khonghucu son enseñanzas morales confucianas y sus rituales religiosos imitan los ritos de la sociedad tradicional china. Indonesia no fue el único caso. Las comunidades chinas de todo el sudeste asiático experimentaron un sentimiento de nacionalismo a raíz de los movimientos anticoloniales y, al mismo tiempo, se inspiraron en los movimientos sociopolíticos de China.

Las organizaciones kongjiao (la enseñanza o Religión Confuciana) que surgieron en muchas comunidades chinas locales se vieron influidas por la campaña en pro de la religión estatal orquestada por Kang Youwei y su grupo. Empero, no existe evidencia de que estos movimientos estuvieran sincronizados o que fueran manifestaciones del mismo fenómeno. El establecimiento, en 1900, de la Asociación Benevolente Consolidada China (Zhonghua Huiguan 中華會館) de Batavia suele considerarse como el inicio formal del Agama Khonghucu. En 1903, cuando Kang Youwei visitó Java, el movimiento de la Religión Confuciana en Batavia (Yakarta) ya estaba en plena marcha.

Desde sus comienzos, la Religión Confuciana ha adoptado las enseñanzas de Confucio sus valores y filosofía moral. El Consejo Supremo para la Religión Confuciana en Indonesia (Majelis Tinggi Agama Konghucu Indonesia, Matakin) emitió un "Reglamento sobre el sistema religioso y los ritos de Agama Konghucu Indonesia", que designa los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos como su canon central. Requiere asimismo que los seguidores veneren los Cuatro Libros, es decir, no sólo necesitan estudiar los clásicos confucianos con sinceridad, sino que también deben aplicar sus enseñanzas morales en la vida diaria. El Agama Khonghucu actualmente usa la versión indonesia de los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos, traducida del malayo por el difunto presidente del comité de predicación, su excelencia Tjhie Tjay Ing (1935-2016).

Además de los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos, el Agama Khonghucu establece cuatro tipos de lecturas para sus seguidores: a) historia del confucianismo, biografías y enseñanzas de Confucio, relatos y anécdotas de piedad filial, lealtad y confiabilidad en la historia china; b) clásico de la piedad filial (Xiao Jing 孝經), la obra más importante después de los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos; c) antologías de unos 200 himnos confucianos

o canciones sagradas publicadas por el Matakin, y d) otros textos confucianos, además de regulaciones del Agama Khonghucu —un ejemplo es el "Reglamento sobre el sistema religioso y los ritos del Agama Khonghucu Indonesia"—.

Hay tres puntos clave en las enseñanzas del Agama Khonghucu: primero, Tian (el Cielo) es el supremo Shangdi (Señor en lo Alto) de la Religión Confuciana; segundo, Confucio es el Sabio y Nabi ("profeta" en indonesio), y tercero, las sagradas escrituras son los Cuatro Libros y los Cinco Clásicos. Respecto al protocolo diario de los seguidores del Agama Khonghucu, el Matakin ha estipulado "ocho reglas de amonestación sobre la sinceridad", las cuales deben cumplirse con sinceridad: cree en el poderoso Tian; venera la virtud; establécete; respeta a los fantasmas y espíritus; cultiva la piedad filial; sigue las enseñanzas de Confucio; venera los Cuatro Libros; condúcete por el Camino.

De igual forma, cuando un nuevo miembro se une al Agama Khonghucu, debe prestar un juramento que consta de tres párrafos extraídos de los clásicos confucianos. El primero señala: "Lo que el Cielo ha conferido se llama la Naturaleza; un acuerdo con esta Naturaleza se llama el Camino del Deber; la regulación de este camino se llama Instrucción" (párrafo inicial del Gran Medio o Zhong Yong, uno de los Cuatro Libros). El segundo párrafo establece: "Lo que enseña la Gran Sabiduría es ilustrar la virtud ilustre, para renovar a la gente y descansar en la más alta excelencia" (primer párrafo de la Gran Sabiduría, uno de los Cuatro Libros). El tercer párrafo reza: "Que la virtud mueva al Cielo" y "Que la virtud prevalezca bajo el Cielo" (citas del Libro de la Historia, uno de los Cinco Clásicos).

En el mismo tenor, el Agama Khonghucu ha estipulado "cinco eternidades", "cinco relaciones cardinales" y "ocho virtudes" como directrices para los seguidores de la Religión Confuciana. Las cinco eternidades, a veces llamadas "cinco virtudes", corresponden a los valores principales del confucianismo: benevolencia, rectitud, propiedad, sabiduría y confiabilidad. Las cinco relaciones cardinales se refieren al vínculo entre gobernante y súbditos, entre padre e hijo, entre esposo y esposa, entre hermanos y entre amigos; la piedad filial es generalmente considerada como la cualidad dominante que media en esas relaciones. Por su parte, las ocho virtudes son la piedad filial, el amor fraternal, la lealtad, la confianza, la propiedad, la rectitud, la incorruptibilidad y el sentimiento de vergüenza.

Por último, el Agama Khonghucu ha designado fiestas religiosas para sus adeptos, como el Festival de Primavera o el Año Nuevo Chino; la Veneración del Cielo (el octavo día del primer mes lunar); Shang Yuan (el decimoquinto día del primer mes lunar); Celebración de Confucio el Sabio (el día 18 del segundo mes lunar); Día de Limpieza de Tumbas; Festival del Bote del Dragón; Zhong Yuan (el decimoquinto día del séptimo mes lunar); Veneración de la Paz (el día 29 del séptimo mes lunar); Festival de la Luna; Cumpleaños de Confucio (el día 27 del octavo mes lunar); Xia Yuan (el decimoquinto día del décimo mes lunar); solsticio de invierno; Er Si Sheng An (el día 24 del décimo segundo mes), y la víspera del Año Nuevo Chino. Está claro que la mayoría de esos festejos del Agama Khonghucu se celebran desde hace miles de años en China.

La filosofía constitucional de la República de Indonesia se llama Pancasila o "Cinco principios". Inseparables e interrelacionados, esos principios son: 1) creencia en el único Dios; 2) una humanidad justa y civilizada; 3) una Indonesia unificada; 4) democracia, liderada por la sabiduría de los representantes del pueblo, y 5) justicia social para todos los indonesios. Resulta claro que la religión, que debe ser monoteísta, es la condición previa para desempeñar cualquier cargo político en Indonesia. Hasta cierto punto, el principio político-religioso del monoteísmo ha motivado a gran parte de los chinos indonesios a buscar una posición política valiéndose de su afiliación a la Religión Confuciana, la cual a su vez refuerza y articula su identidad cultural en un entorno sociopolítico precario.

En 1965, durante el mandato de Sukarno (1901-1970), primer presidente de Indonesia (1945-1967), el Agama Khonghucu fue legalmente reconocido y se convirtió en una de las seis religiones oficiales en aquel país. Pero ese reconocimiento pronto se vio amenazado con el derrocamiento de Sukarno, en 1967. Durante las siguientes décadas, con Suharto (1921-2008) en el poder (1967-1998), la Religión Confuciana sufrió una continua supresión y marginación por causas políticas. No fue sino hasta 1999, una vez que Abdurrahman Wahid (1940-2009; gobierno, 1999-2001) asumió la presidencia y comenzó la democratización de Indonesia, cuando el Agama Khonghucu recuperó su estatus oficial.

En cierto sentido, la historia de la Religión Confuciana en Indonesia es una historia de lucha de los chinos indonesios por su estatus político y su

identidad cultural; políticamente, ellos se ven a sí mismos como ciudadanos indonesios, a la par de cualquier otro grupo étnico, pero culturalmente están orgullosos de reclamar su herencia china a través de su adhesión religiosa al Agama Khonghucu.

## Conclusión

Las transformaciones modernas del confucianismo tuvieron lugar en las últimas décadas del Imperio Qing y las primeras décadas de la república, cuando China se enfrentó repetidamente a un Occidente intrusivo, equipado no sólo con ciencia y tecnología superiores, sino también con ideas y sistemas que trastornaron la base misma de su civilización. Para usar las palabras de Li Hongzhang, primer ministro durante los años posteriores del Imperio Qing, el cambio paradigmático del país asiático en ese momento "no tuvo precedentes en los tres mil años de historia china".

Con esto en mente, este tercer capítulo de la Historia mínima del confucianismo ha examinado los cambios drásticos del confucianismo durante las décadas finales del Imperio Qing; su desinstitucionalización tras el establecimiento de la república, en 1911; su apropiación política por parte del gobierno nacionalista, y su condena imprudente durante la Revolución Cultural (1966-1976) de la República Popular de China, así como las respuestas confucianas a los diversos desafíos de las fronteras sociopolíticas y cultural-morales.

En esta sección se ha reflexionado con cierta libertad sobre la campaña por la religión estatal de Kang Youwei (1858-1927) y sus discípulos, y el ataque de los intelectuales del Movimiento del 4 de Mayo (1919) al confucianismo en general y a Kang Youwei en particular, amén de la respuesta filosófica del Nuevo Confucianismo, a lo largo de ese mismo siglo, a los retos de la modernidad, como la aplicabilidad de la ciencia y la democracia en el suelo chino.

Este capítulo ha abordado también el renacimiento aparentemente repentino del confucianismo en varios aspectos sociales de la China continental del siglo XXI, así como las ramificaciones religiosas de la tradición confuciana a lo largo de varias décadas en las comunidades chinas de ultramar, Taiwán y el sureste de Asia en particular.

## Bibliografía selecta de la tercera parte


Bell, Daniel (2010). China's New Confucianism: Politics and Everyday Life in a Changing Society. Princeton, Princeton University Press.

Billioud, Sébastien, y Joël Thoraval (2015). The Sage and the People: The Confucian Revival in China. Oxford, Oxford University Press.

Chang Hao (1987). Chinese Intellectuals in Crisis: Search of Order and Meaning, 1890-1911. Berkeley, University of California Press.

Chen Yong (2012). Confucianism as Religion: Controversies and Consequences. Leiden y Boston, Brill.

Chen Yong (2012). ¿Es el confucianismo una religión? La controversia sobre la religiosidad confuciana, su significado y trascendencia. México, El Colegio de México.

Chen Yong (2013). Yinni kongjiao 28 tian xingji [Diario de mi viaje de 28 días al Agama Khonghucu en Indonesia]. Singapur, Chinese Heritage Centre.

Clart, Philip (2003). "Confucius and the Mediums: Is There a 'Popular Confucianism'?", T'oung Pao, Segunda serie, vol. 89, fasc. 1 / 3, pp. 1-38.

Coppel, Charles (1981). "The Origins of Confucianism as an Organized Religion in Java, 1900-1923", Journal of Southeast Asian Studies, vol. 12, núm. 1, pp. 179-196.

Fan, Ruiping (ed.) (2011). The Renaissance of Confucianism in Contemporary China. Dordrecht, Springer.

Formoso, Bernard (2010). De Jiao: A Religious Movement in Contemporary China and Overseas: Purple qi from the East. Singapur, National University of Singapore.

Jochim, Christian (2009). "Popular Lay Sects and Confucianism: A Study Based on the Yiguan Dao in Postwar Taiwan". En Philip Clart y Paul Crowe (eds.), The People and the Dao. New Studies in Chinese Religions in Honour of Daniel L. Overmyer. Sankt Augustin, Institut Monumenta Serica, pp. 83-107.

Leo Suryadinata (Liao Jianyu) (2010). Yinni kongjiao chutan [Un estudio preliminar sobre la religión confuciana en Indonesia]. Singapur, Chinese Heritage Centre.

Levenson, Joseph (1968). Confucian China and Its Modern Fate. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press.

Makeham, John (2003). New Confucianism: A Critical Examination. Nueva York, Palgrave MacMillan.

Manifiesto para una reevaluación de la sinología y la reconstrucción de la cultura china (Wei zhongguo wenhua jinggao shijie renshi xuanyan 為中國文化敬告世界人士宣言). En Minzhu pinglun, 1958.

Pang Pu (ed.) (1997). Zhongguo ruxue [El confucianismo en China], vol. 1. Shanghái, Dongfang Chuban Zhongxin.

Soo Khin Wah (1997). "A Study of the Yiguan Dao (Unity Sect) and Its Development in Peninsular Malaysia". Tesis de doctorado [PhD]. Vancouver, University of British Columbia.

Tu Wei-Ming (ed.) (1996). Confucian Traditions in East Asian Modernity. Cambridge, MA, Harvard University Press.

Wang Aiping (2010). Yindunixiya kongjiao yanjiu [Estudio sobre la religión confuciana en Indonesia]. Beijing, Zhongguo Wenshi Chubanshe.

Zheng Zhiming (2006). Chuantong zongjiao de chuanbo [Expansión de las religiones tradicionales]. Taipéi, Dayuan Shuju.

## Sobre los autores

FLORA BOTTON BEJA es profesora-investigadora en el área de China del Centro de Estudios de Asia y África (CEAA), de El Colegio de México. Es autora de libros, capítulos de libros y artículos sobre historia, filosofía, religión, educación, familia, sociedad y mujeres en China, que han sido publicados en México, Estados Unidos, España, Argentina y Chile.

JOSÉ ANTONIO CERVERA es doctor en Ciencias Físicas (Universidad de Zaragoza) y doctor en Estudios de Asia y África (El Colegio de México). Es profesor-investigador del CEAA (El Colegio de México) desde 2011. Su investigación se centra en la historia de la ciencia, la filisifía y las misiones en China. Tiene numerosas publicaciones y es miembro del Sistema Nacional de Investigadores de México, nivel II.

YONG CHEN obtuvo su doctorado en religión por la Universidad de Vanderbilt, y se incorporó al CEAA de El Colegio de México en 2009. Su investigación se centra en el confusianismo contemporáneo en las comunidades asiáticas. Sus publicaciones incluyen: ¿Es el confusianismo una religión?, El Colegio de México, 2012; y Confusianism as Religion: Controversies and Consequences, Brill, 2013.

*Historia mínima del confucianismo*
Portada: Pablo Reyna
Cuidó la edición la Dirección de Publicaciones de El Colegio de México.

libros.colmex.mx

video-comentarios de libros COLMEX

Junio 2021

La historia de la civilización china se entreteje con la del confucianismo. Esta escuela filosófica no sólo fue una corriente intelectual; también moldeó patrones de vida y formas de organización política; dio cohesión a la familia, a la organización social y al gobierno, y tuvo una continuidad insólita a través de un Estado centralizado que imperó en China desde la Antigüedad hasta el siglo XX.

En la actualidad, a pesar de haber sido denostado por el régimen comunista, el confucianismo ha resurgido como un símbolo de la identidad del pueblo chino y ha nutrido el nacionalismo fomentado por sus dirigentes. Su influencia se extendió más allá de las fronteras de China, sobre todo a Japón, Corea y el sureste de Asia, y hoy también es estudiado como generador de los llamados "valores asiáticos", en contraste con las ideas occidentales, y como un posible motor de la prosperidad económica del este y sureste asiáticos.

Este libro reúne el trabajo de tres destacados especialistas en la historia del confucianismo, una historia que debe ser conocida por todos los interesados en el pasado y el presente de Asia oriental. Sin duda, una de las regiones más dinámicas del mundo cuya comprensión es imposible sin acercarse a las ideas y a las prácticas del confucianismo.

CM EL COLEGIO DE MÉXICO

Historia MÍNIMA